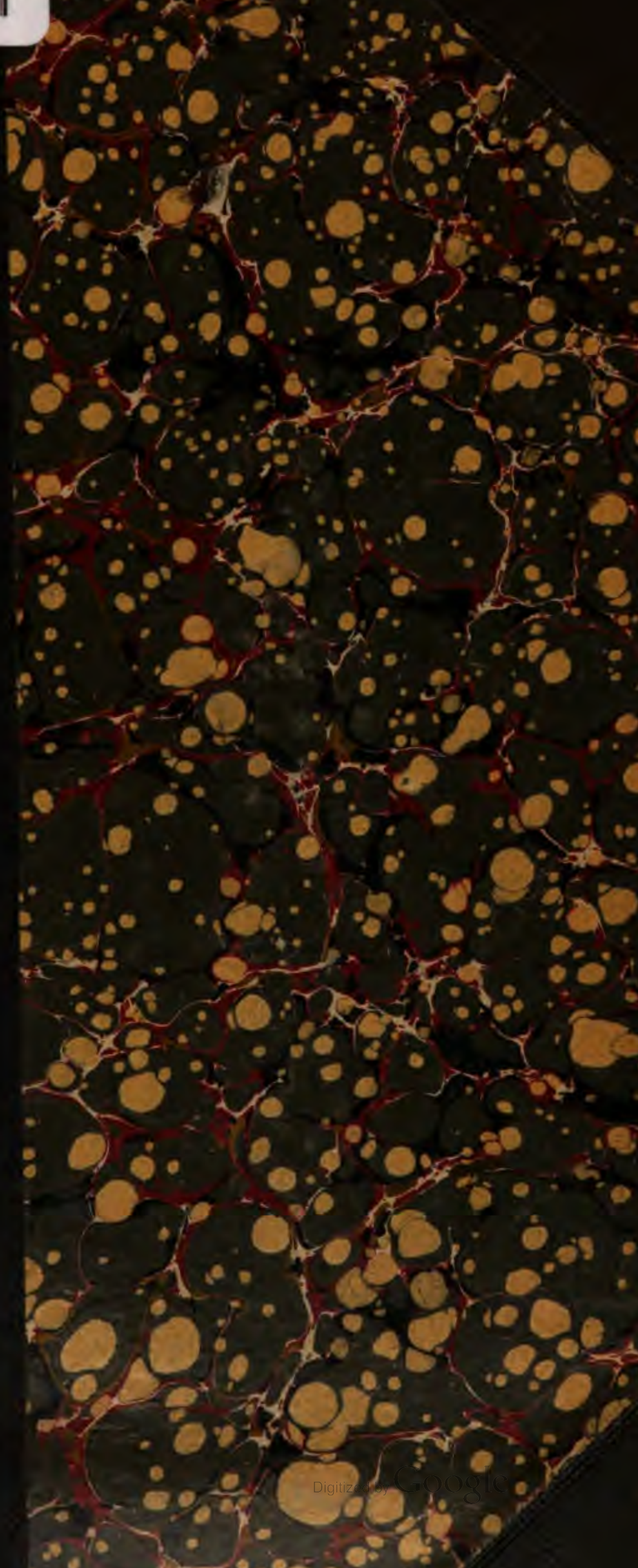
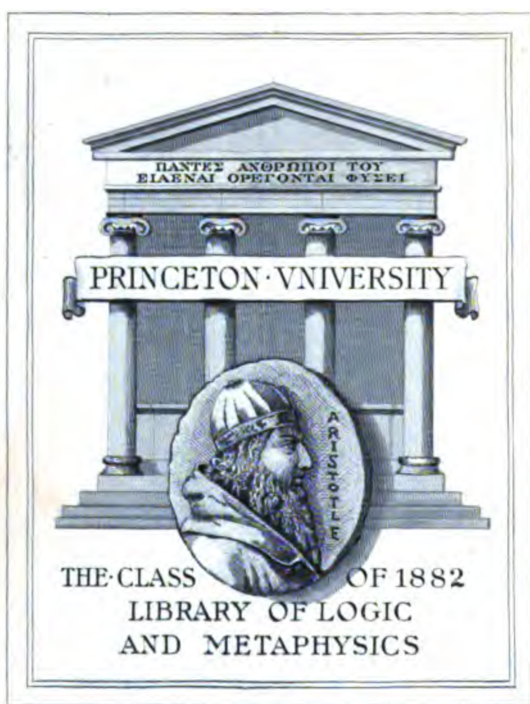



ΠΑΝΤΕΣ ΑΝΘΡΩΠΟΙ ΤΟΥ
ΕΙΔΕΝΑΙ ΟΡΕΓΟΝΤΑΙ ΦΥΣΕΙ
PRINCETON · VNIVERSITY
ARISTOTLE
THE·CLASS OF 1882
LIBRARY OF LOGIC
AND METAPHYSICS

L'ANNÉE

PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. PILLON

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*

TROISIÈME ANNÉE — 1892

Renouvier. — *Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme.*

L. Dauriac. — *Nature de l'émotion.*

F. Pillon. — *L'évolution historique de l'idéalisme, de Démocrite à Locke.*

F. Pillon. — *Bibliographie philosophique française de l'année* 1892.

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1893

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

1892

I

SCHOPENHAUER

ET LA MÉTAPHYSIQUE DU PESSIMISME

I

C'est un fait vérifiable, quoique peu remarqué, dont l'habitude et l'autorité détournent toujours nos yeux, que l'impuissance où sont les hommes, et même les penseurs professionnels de telles nations et de telles périodes historiques, à reconnaître certaines vérités, éclatantes pour d'autres temps, en d'autres milieux. De grands exemples de ce fait, à notre portée dans le champ de la philosophie, nous sont fournis par des doctrines qui se sont longtemps imposées aux esprits comme indubitables, et dont les fondements semblent maintenant ruineux à ceux qui ont appris à rendre à la logique ce qui lui est dû.

Ainsi l'accord théologique, admis durant tout le moyen âge et, encore plus tard, entre la vie, la pensée et les affections du « dieu vivant », et les attributs absolus reconnus au même être : immutabilité, éternité sans succession, infinité. Ainsi la conciliation de la donnée actuelle de l'infini en nombre avec le caractère de l'infinité, par lequel est exclue logiquement la possibilité de la terminaison et de la sommation. Ainsi la compatibilité supposée de la prescience infaillible d'un fait futur et de sa contingence réelle, l'affirmation simultanée de la certitude et de l'absence de nécessité, touchant des phénomènes encore à venir.

On doit ranger dans la même classe de prétentions théologiques la thèse capitale de la théodicée, telle que l'imposait la

doctrine de l'absolu divin; c'est-à-dire la justification souveraine de l'existence du mal, encore bien que la toute-puissance et toute-connaissance de Dieu ne soit point bornée par la liberté de l'homme. Dieu serait l'auteur du mal, comme il l'est de toute chose réelle selon la doctrine, et n'en aurait pourtant pas la responsabilité.

Toutes ces contradictions dépendent logiquement d'une seule, qui consiste à violer le principe de contradiction et à n'en vouloir pas reconnaître la violation; car le principe de contradiction était admis formellement par les penseurs attachés à ces doctrines. Ils recevaient de différents côtés, pour différents motifs, des convictions et ils se forçaient à les réunir, ils se refusaient à les envisager nettement dans leur opposition logique. Les *distinguo* sophistiques, tant et si justement reprochés à l'Ecole, n'ont pas d'autre cause. Ceux-là mêmes qui ne lui ont pas épargné l'accusation l'ont méritée à leur tour sur les mêmes chapitres. La philosophie dogmatique, en tous ces points, a plus ou moins suivi les errements de la théologie. L'école spiritualiste ne s'en est pas encore dégagée.

Dans les sujets théorétiques, ou de spéculation pure, il a été possible à des philosophes de masquer les contradictions par des subtilités. Mais la question du mal, grâce aux éléments pratiques qu'elle contient, leur a présenté des difficultés d'un genre plus saillant à tous les yeux. Ce n'est pas pour rien que l'existence du mal est, comme il est facile à chacun de s'en assurer, le grand argument populaire de la négation du « bon Dieu », à notre époque, où les idées de l'absolu divin de connaissance et de puissance survivent par tradition, pendant que s'affaiblissent tous les jours celles de la liberté et du péché. Des contradictions de théorie se soutenaient avec une facilité relative, mais celle qui éclate devant la raison pratique, entre le mal réel dans le monde et le Dieu bon que tout *acte réel* aurait pour *agent* selon les théologiens, était impossible à pallier. On n'a eu que la ressource de nier la *réalité du mal*, et c'est dans cette négation qu'a consisté l'optimisme, en toutes ses formes.

Suivant la plus ancienne forme, et la mieux adaptée au point de vue théologique de la création, il fallait voir dans le mal quelque chose de simplement privatif, une négation d'être et de bien, partielle; et une privation de ce genre était forcée chez la créature, nécessairement inégale à la perfection

du créateur. On ajoutait que les maux ne nous paraissent tels qu'à raison de notre connaissance bornée des choses, et que, si nos regards pouvaient s'étendre à l'ensemble de l'univers créé, l'harmonie de son tout nous présenterait comme des biens, relatifs à cet ensemble indissoluble, des propriétés et modes d'être qui ne peuvent sembler que défectueux, étant rapportés à nos convenances particulières. Mais le sentiment du bien et du mal ne se laisse pas endormir par de tels raisonnements, il proteste qu'il y a dans le monde un mal positif : la douleur, au sens le plus général de ce mot ; la souffrance, la haine et l'injustice, et que ce ne sont point là de simples *imperfections*, de la nature de celles qui ne dépareraient par l'œuvre de *perfection relative* d'un auteur *absolument parfait*, tout-puissant.

L'optimisme de Leibniz est resté justement célèbre, car il représente la construction métaphysique, et presque mathématique des vues des théologiens. Ce philosophe imagine que Dieu a conçu tous les plans de mondes possibles, mondes imparfaits, nécessairement, comme toute chose qui, pouvant être créée, ne peut être Dieu lui-même, et que, de tous ces possibles, il a, non moins nécessairement, à raison de sa sagesse, choisi le meilleur pour lui donner l'existence : le meilleur, ou le moins mauvais, — quoique Leibniz n'en ait peut-être pas fait la remarque, — attendu que ces deux expressions sont exactement équivalentes, dans un système de relations où chaque terme ne tire sa signification que de la comparaison qu'il implique avec son corrélatif.

L'idée d'excellence, ou de bonté pure et simple, et, par conséquent, de création et d'œuvre d'art achevée, accomplie, parfaite en ce qu'elle est, se trouvant bannie au fond, en cette manière de poser et de résoudre le problème, rien n'est aisé comme de passer de la doctrine théiste à la doctrine naturaliste, en conservant la même interprétation générale de l'univers sous l'aspect du bien. Il suffit de regarder la création comme éternelle, ce qui la dépouille de son caractère essentiel ; de remplacer l'acte proprement dit d'un créateur par le développement spontané de la nature, et le choix du monde le meilleur par la marche naturelle et continuelle du monde vers l'ordre le meilleur, sans être forcé d'en dire le pourquoi. Le simple idéal du monde bon, déjà très affaibli dans le système de Leibniz, est alors définitivement éliminé, et, avec lui, la question de la théodicée.

L'optimisme n'a pas laissé de durer en prenant la forme naturaliste, panthéiste, ou même athée, pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle et la plus grande partie du nôtre. Il s'est traduit de deux manières : 1° en des théories de progrès, c'est-à-dire de finalité, mais sans providence, sans esprit universel capable de se proposer et de ménager des fins dans l'univers : progrès de l'humanité, progrès des êtres, progrès même de la nature pour tout engendrer avec des adaptations meilleures ; 2° et, plus au fond, sans aucun doute, par une disposition mentale à voir d'un œil favorable le monde des phénomènes, et à dissiper, grâce à de riantes perspectives imaginaires des choses futures, les sombres impressions qui ne pouvaient que naître de l'histoire des choses passées et de l'expérience des choses présentes.

Cet esprit optimiste a pu et peut encore servir un progrès réel des institutions, des lois, et même des mœurs, en plusieurs points, durant une période donnée : c'est ainsi que, du petit au grand, on ne saurait douter que des illusions ne soient souvent utiles. Et ce sont des illusions cependant. C'en est une de voir dans l'univers des fins certaines, s'il n'y a pas une intelligence universelle qui en dispose les moyens; c'en est une, en ce qui concerne le moral, de se figurer que les progrès peuvent être mécaniques, se produire indépendamment de la moralité des personnes; et c'en est une en sens inverse, un aveuglement, de ne pas reconnaître la présence dans le monde d'un mal inhérent à sa constitution, et qui, par conséquent, n'est pas d'un caractère de généralité moindre que ce monde tout entier lui-même; d'un mal inséparable de l'ordre le plus commun et le plus profond de la nature ; d'un mal établi, organisé, en flagrante opposition avec les meilleures d'entre les passions humaines, et en négation de la loi morale, quelque interprétation et quelque formule que l'on préfère, empirique ou apriorique, de cette loi des hommes.

C'est ici qu'une *évidence* qui a frappé des millions et des millions de malheureux, presque tous les vivants de la superficie des neuf dixièmes du vieux continent, s'est trouvée insensible pour nos nations occidentales, ou que du moins les chefs et conducteurs de ces dernières leur ont très anciennement appris à ne pas la regarder. L'optimisme fondamental du monde grec et romain s'est étendu sur l'Europe, et s'est introduit dans le christianisme, qui, par d'autres côtés, sous d'autres influences, eût été plutôt pessimiste; il a vaincu, extirpé les

hérésies gnostiques et manichéennes des premiers siècles de l'Eglise; il a grandi, lors de la Renaissance, au détriment de la foi chrétienne elle-même; il a inspiré la philosophie politique des XVIIIe et XIXe siècles; il a produit, après la Révolution, les écoles socialistes de théorie; il alimente enfin notre brutal socialisme contemporain, qui ne serait pas ce qu'il est si on lui ôtait la croyance illusoire en une certaine disposition naturelle des choses de ce monde, telle, que le bonheur et la liberté soient possibles, ou sans effort de vertu chez tous, ou simplement en écartant l'obstacle opposé par la mauvaise volonté de quelques-uns.

A un petit nombre d'exceptions près, dont la plus considérable est celle de Voltaire, on peut constater le principe de cet esprit optimiste chez des philosophes ou publicistes fort divergents sur d'autres points, à partir des disciples de Leibniz, et de l'école anglaise du sentiment et de l'utilité : Rousseau, Diderot, Turgot, Condorcet, Henri Saint-Simon, Fourier, Hegel, Auguste Comte, Stuart-Mill, H. Spencer. La maxime que tout est bien, ou que tout va au bien, est le postulat secret, quand ce n'est pas la thèse à démontrer, des penseurs appliqués à l'histoire universelle. Kant n'y échappa qu'à moitié, malgré sa vue nette de l'« insociable sociabilité de l'homme », et de l'impuissance humaine, qu'il déclarait, de se soumettre à l'« impératif catégorique ». C'est aussi le sentiment des savants livrés à l'étude du globe, à l'histoire des espèces qui l'ont habité. Deux naturalistes diamétralement opposés d'ailleurs, entre les plus illustres, un Agassiz, un Darwin, s'accordent en ceci : que la composition, l'ordre et les lois de la nature sont une œuvre digne du tout-puissant créateur. Les plus indifférents à la gloire de Dieu sont exemptés, par la satisfaction de la curiosité scientifique et du goût esthétique, de se poser la question morale de la bonté de l'univers. Personne ne semblait y songer, avant que l'attention fût rappelée par un coup de génie sur la loi fondamentale de la vie, comme opposée à la loi du cœur et de la raison, c'est-à-dire sur cette vérité dont les penseurs de l'Orient n'ont jamais consenti à détourner les yeux.

Toutefois, quarante ans avant la publication de l'*Origine des espèces* de Charles Darwin, auteur très involontaire de la révélation de la grande antinomie, Schopenhauer, soustrayant sa pensée à l'empire de l'optimisme de sa nation, avait écrit son ouvrage du *Monde comme volonté et comme représentation*,

et ramené, non sans peine, les philosophes à la contemplation un peu plus sérieuse du problème du mal. Et Schopenhauer avait énoncé avec plus de force et plus de généralité que Darwin la loi universelle de la lutte pour la vie, parce qu'il ne la bornait pas à la concurrence des espèces nées ou à naître en un milieu donné, mais qu'il la voyait dans l'immense déploiement de la Haine, ou, selon le style de sa théorie, que nous pouvons prendre ici métaphoriquement, dans la *guerre de la Volonté de vivre contre elle-même* [1].

« Chaque degré d'objectivation de la volonté dispute à l'autre la matière, l'espace et le temps... L'existence de cette lutte peut se constater à travers toute la nature, qui n'existe à son tour que par cette lutte ; « car si la guerre n'était pas « dans les choses, tout serait un, comme dit Empédocle » [2]... Ce combat général est le mieux visible dans le règne animal qui se nourrit du règne végétal, et dans lequel chaque animal sert à son tour de proie à quelque autre... Quant à l'espèce humaine, parvenue à subjuguer toutes les autres, elle considère la nature comme un produit créé à son usage, mais elle nous montre aussi le spectacle de cette même lutte et de ce dissentiment de la volonté avec elle-même, par lesquels l'homme arrive à être *homini lupus*... Partout les différentes forces naturelles et les formes organiques se disputent la matière dans laquelle elles veulent se manifester ; car chacune ne possède que ce qu'elle a arraché à l'autre, et ainsi s'entretient perpétuellement un combat à vie et à mort ; c'est de cette lutte que surgit la résistance qui fait que cette aspiration, cette essence intime de toute chose est partout empêchée, qu'elle aspire infructueusement, sans pouvoir cependant modifier sa nature, et qu'elle persiste à travers mille tourments, jusqu'à ce que ce phénomène-là périsse, et que d'autres prennent avidement sa place et sa matière. »

Deux faits considérables, l'un du domaine des sciences, l'autre de la politique et de l'histoire, rendent inévitable le passage, que nous voyons commencé, de l'esprit optimiste des siècles derniers à une appréciation moins aveugle des conditions réelles du milieu où se developpe l'humanité, et de celles de l'humain caractère lui-même. De là, certainement, autant ou plus que du génie métaphysique et de l'esprit per-

(1) *Le monde comme volonté et comme représentation*, IIe livre, nos 27 et 56 (traduction Cantacuzène).

(2) Dans Aristote, *Métaphysique*, B, 5.

çant de Schopenhauer, provient un changement qu'on a tort de prendre pour une mode passagère et d'expliquer par l'engouement d'un nom et d'un ouvrage, — d'un ouvrage que n'ont lu qu'un bien petit nombre de ceux qu'il aurait pu influencer. Le fait d'ordre scientifique dont je veux parler est la *loi des espèces* de Darwin venant, après la *loi de population* de Malthus, frapper l'opinion : non pas cette loi toute seule, mais avec cette circonstance si instructive, qu'il s'est déclaré pour elle, aussitôt, des interprètes empressés de déclarer que la loi de l'humanité devait être et ne pouvait être que la loi de l'animalité et même de toute vie, la loi de la nature ; que la lutte pour l'existence et, par suite, la victoire des forts, le sacrifice des faibles, était cette loi, et devait, sortant de l'ordre purement naturel et fatal, où elle s'impose, entrer dans la sphère de la volonté, de la raison, des institutions et des lois, enfin, conformément à l'intérêt bien entendu de l'espèce humaine tout entière, remplacer la vieille morale. A cette application, d'un genre odieux, de la maxime stoïcienne : *Sequere naturam*, une philosophie vraiment humaine ne peut répondre que par la reconnaissance formelle d'une radicale opposition entre la loi morale et la loi naturelle enfin dévoilée.

L'autre fait que j'appelle historique et politique, c'est l'expérience de notre siècle, c'est la marche des événements observée à la suite de la Révolution française, et le cruel démenti donné aux lois que n'a cessé de formuler, avant et depuis cette grande crise, une philosophie optimiste de l'histoire. Le progrès de l'esprit pacifique en Europe, le règne de la raison a été la commune prédiction des écoles qui prétendaient induire sûrement l'avenir du passé, tracer la courbe du développement de l'humanité ; la réponse des faits est la haine mutuelle et croissante des nations, qui semblaient il y a cent ans poussées par un heureux vent de cosmopolitisme rationnel ; un progrès des arts de la destruction, parallèle à celui de la civilisation matérielle et des jouissances ; la lutte pour la vie, affichée comme guerre des classes, prête à armer en tout pays les citoyens les uns contre les autres ; et la servitude militaire pesant sur tous indistinctement comme cela ne s'était point vu depuis les républiques de l'antiquité. Si, à la considération de cet état de la partie de l'espèce humaine qui se montre progressive dans les sciences et dans leurs application, on joint celle de la partie stationnaire et relativement

barbare, qui forme la grande majorité de cette espèce, et qu'on travaille activement à mêler à la minorité ; si on songe à la conquête du continent africain, qui se prépare avec l'inévitable cortège d'horreurs dont s'accompagne la propagation impossible ou très difficile des mœurs civilisées ; et si on se représente, d'une part, les religions dominantes, toutes en décadence, incapables d'élever leurs adhérents à la vraie moralité, quoiqu'elles puissent encore les préserver de tomber dans la pure condition bestiale, et, de l'autre, la philosophie impuissante soit à se communiquer au plus grand nombre des hommes, soit à faire sortir de ses spéculations divergentes une efficace *théorie de la pratique*, on ne croira pas facilement que l'humanité soit appelée bientôt à entrer spontanément dans l'ère du bonheur, ou à se contraindre moralement sous l'empire de la raison; pas plus qu'il n'a été facile en aucun temps d'imaginer que notre séjour terrestre a été aménagé originellement pour la plus grande commodité et satisfaction de ses habitants.

II

Je me propose d'étudier la thèse philosophique du pessimisme, en la prenant chez le penseur qui l'a, le premier et d'une façon très originale, ramenée au jour, en la rattachant à la métaphysique de Kant. Expliquons-nous d'abord sur le sens d'un mot devenu aujourd'hui à la mode, et sujet à confusion selon qu'il implique des doctrines, ou qu'il ne dépasse pas le point de vue empirique. Schopenhauer lui-même a mêlé, dans son principal ouvrage, le jugement moral à porter sur la vie et le monde, tels qu'ils s'offrent à l'expérience et dans les limites de notre vue terrestre, avec ses propres théories, négatives de Dieu et de la destinée, et qui donnent le monde à produire à un *noumène* inconscient qu'il nomme *la Volonté*. Or ce jugement sur la vie pourrait être vrai, valable universellement, et entraîner une juste condamnation absolue du monde, si les théories étaient vraies; mais, si les théories sont fausses, le jugement doit se réduire aux termes assez banals d'une appréciation relative à notre condition en ce monde.

Le *pessimisme*, dans une acception générale, est le *jugement pessimiste*, c'est-à-dire défavorable, porté sur la condition des

choses eu égard à de certains intérêts communs, ou à la moralité; et si ce jugement s'applique à des cas particuliers, s'il est pratique et relatif, il dépend manifestement des opinions et de l'humeur des gens, à un tel degré qu'on ne peut le regarder comme philosophique.

En est-il de même d'un jugement exprimé sur la valeur de la vie humaine et sur les mérites du monde par rapport aux aspirations humaines? Oui, sans doute, s'il s'agit encore d'une opinion empirique et motivée sur des impressions empiriques, de l'ordre sensible, comme quand on établit ce qu'on appelle une *balance des biens et des maux* de l'existence humaine, et que l'on conclut, après un examen prétendu, que la somme des maux l'emporte, — à moins que ce ne soit celle des biens, ainsi qu'il le paraitrait, à consulter d'autres personnes. Il y a de la puérilité à poser en ces termes une question à laquelle un même individu peut donner des solutions contraires selon son âge, son état de santé ou de maladie et ses circonstances.

Le problème ne devient sérieux qu'en se donnant une matière rationnelle : à savoir le rapport de la vie et du monde, sous les conditions générales que nous leur voyons, avec nos idées pures du bien et de l'ordre moral. C'est en le prenant sous cet aspect que Schopenhauer a pu dire avec raison que la religion chrétienne est pessimiste, que les religions de l'Orient le sont également. Et, en effet, la seule existence des préoccupations et des recherches dites de *théodicée*, c'est-à-dire l'effort séculaire pour la *justification* du créateur, chez ceux qui ont cru à *un créateur*, suppose un doute sur sa *justice*, et ce doute signifie clairement que le monde ne répond pas à l'idéal humain d'un monde bon, créé par un Dieu bon et tout-puissant. La conversion de saint Augustin, passé du manichéisme au christianisme, avec son système à la main, *en partie conservé*, montre clairement ce dont il s'agissait; mais au surplus il n'y a pas à contester que les premiers chrétiens aient prononcé l'anathème sur le monde, ni qu'ils aient éprouvé sur l'injustice sociale des sentiments semblables à ceux qui font la force du socialisme de nos jours, ni que leurs idées sur la vanité des jouissances, les illusions des passions, les misères de la vie mortelle, aient été analogues à celles des bouddhistes, et les aient inclinés comme eux à l'ascétisme, ni enfin que les églises actuelles, toutes sans exception, soient entrées plus ou moins, en diverses

manières, dans un système de conciliation, aient admis un *modus vivendi* avec ce monde autrefois réprouvé. Schopenhauer n'a rien exagéré en caractérisant la fondamentale vue chrétienne sur les choses d'ici-bas par cette déclaration de Luther : « *Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti diabolo, et hospites sumus in mundo cujus ipse princeps et deus est. Ideo panis quem edimus, potus quem bibimus, vestes quibus utimur, imo aer et totum quo vivimus in carne sub ipsius imperio est* [1] .» Et il avait le droit de recueillir chez des écrivains d'une inspiration chrétienne non douteuse, vivant aux premiers siècles de l'Église, des passages qui portent condamnation entière de la *chair de péché*, et de sa propagation par le mariage; mais il ne lui a pas convenu de voir que les malédictions sur la vie souillée, misérable et précaire, dans le christianisme, procédaient de l'idéal de la vie sainte, heureuse et immortelle, et que le *pessimisme* chrétien était ainsi élevé par la foi et l'espérance à un *optimisme* d'essence supérieure. Lui, au contraire, en sa philosophie, prenant le monde pour mauvais, le rendait pire en lui ôtant l'espérance.

Schopenhauer a cependant remarqué lui-même, ce qui change du tout au tout le caractère du jugement pessimiste, que les chrétiens expliquaient par le péché la condition mauvaise du monde. Le passage est des plus curieux. Il vient de dire que le monde est sans raison et ne peut émaner que d'une volonté aveugle; qu'autrement il n'aurait pas été fait tel qu'il est; que l'existence humaine, si sombre, tourmentée et douloureuse, n'est pas un *don*, car ceux qui l'ont reçue ne l'ont pas demandée et pourraient se plaindre de ce qu'ils n'ont pas été laissés dans le repos du néant; enfin, qu'elle a plutôt le caractère d'une *dette*. Comment cela d'une dette? oui, « dont les sommations de payement se font par l'entremise des nécessités pressantes, des désirs dévorants et des misères sans fin, créés par l'existence même. D'ordinaire, la vie entière est employée à amortir la dette; mais on ne couvre ainsi que les intérêts. On ne s'acquitte du capital que par la mort. — Et à quel moment la dette a-t-elle été contractée? — A celui de la procréation ». Ainsi mis en veine par l'idée d'une dette, Schopenhauer poursuit, et passe brusquement à un point de vue bien différent :

(1) Luther. *Sur l'Epitre aux Galates*, ch. III, cité dans *Le monde comme volonté*, etc., *Compléments*, ch. XLVI.

« Quand on est ainsi arrivé, dit-il, à considérer l'homme comme une créature dont la vie est une punition ou une expiation, on est bien près de la voir sous son jour vrai. Le mythe de la chute (quoique emprunté, selon toute vraisemblance, ainsi que le judaïsme entier, au Zend-Avesta : *Bun-Dehesch*, 15)[1] est pour moi le seul passage de l'Ancien Testament auquel je reconnaisse une vérité métaphysique, bien qu'allégorique. Il est même la seule qui me réconcilie avec l'ouvrage. Notre existence, en effet, ne peut mieux se comparer qu'à la conséquence d'une faute et d'une convoitise coupable. Aussi le christianisme du Nouveau Testament, dont la morale est celle du brahmanisme et du bouddhisme, et bien éloignée, par conséquent, de l'optimisme du reste de l'Ancien Testament, a-t-il sagement pris pour base ce mythe, en dehors duquel il n'aurait trouvé dans le judaïsme aucun point d'appui. — Pour connaître le degré de culpabilité dont la vie est entachée, il n'y a qu'à voir la souffrance qui s'y lie. Toute grande douleur, physique ou morale, exprime ce que nous méritons, car elle ne pourrait nous atteindre si nous ne la méritions pas. » Schopenhauer, en ces rapprochements forcés, n'oublie qu'une petite chose, la personnalité de Dieu et la création, points communs au christianisme et au judaïsme, étrangers aux doctrines d'émanation! Mais ceci n'ôte rien à l'intérêt que son pessimisme est obligé d'accorder à la doctrine de la chute. Ailleurs, dans un chapitre, où, se réclamant de la théologie augustinienne la plus violente sur l'identité des hommes en Adam, il combat l'individualité comme une illusion, et signale dans l'acte de la procréation la racine du péché, il arrive également à qualifier l'existence de résultat d'une *faute du Vouloir-vivre* :

« Comme ce qu'il veut (le Vouloir-vivre), il le veut d'une manière absolue et pour tous les temps, il se manifeste comme instinct de reproduction, parce qu'il a en vue une série infinie de générations. C'est celui-ci qui détruit le calme, la sérénité et l'innocence qui auraient accompagné une existence purement individuelle : il apporte à la conscience l'agitation et la mélancolie, et sème la vie de catastrophes, de tourments et de misères... La satisfaction de cet instinct, la réalisation de ce désir, le plus violent de tous,

(1) Cette partie de l'Avesta est regardée, par toute la critique moderne compétente, comme d'une époque postérieure, non seulement au canon des Ecritures des Juifs, mais même à l'avènement du christianisme. C. R.

devient l'origine d'une nouvelle existence; c'est la même carrière à recommencer, avec ses charges, ses soucis, ses besoins et ses douleurs : c'est bien un autre individu qui va revivre, mais si le père et l'enfant, différents comme phénomènes, l'étaient absolument et en soi, *où serait alors la justice éternelle?* — La vie se présente comme une obligation dont il faut s'acquitter, mais qui est-ce qui a contracté la dette? — C'est le procréateur, dans un moment de volupté. Et c'est parce que l'un a goûté la jouissance que l'autre est condamné à vivre, souffrir et mourir. Cependant nous savons, et c'est le moment de nous le rappeler, que la multiplicité de l'identique a pour condition l'espace et le temps, qu'en ce sens j'ai appelés « le principe d'individuation ». Sans cela la justice éternelle serait à jamais perdue...

« La vie de l'individu, avec ses peines, ses besoins et ses souffrances sans fin, est comme le commentaire et la paraphrase de l'acte de la génération, de cette affirmation la plus décidée du Vouloir-vivre; par cet acte, l'homme se constitue le débiteur de la nature; il lui doit désormais une mort, et c'est avec angoisse qu'il pense à sa dette. — Cela ne prouve-t-il pas que l'existence est le résultat d'une faute? » Ce qui suit est relatif aux tourments et aux illusions de l'amour physiologique, aux bizarreries et aux contradictions humaines, en tout ce qui touche l'acte et l'organe de la génération [1].

L'idée de la culpabilité ne saurait prendre un sens qu'en se rapportant à une volonté consciente, et la volonté qui produit le monde est antérieure à la conscience et à l'intelligence, selon Schopenhauer. Il y a donc là une contradiction, mais qui ne marque que mieux le sentiment auquel obéit le philosophe. L'un et l'autre, contradiction et sentiment, sont encore plus saillants, quand on réfléchit que, dans sa pensée, le noumène, la *chose en soi* de Kant, déterminée comme volonté, n'est nullement synonyme de non être ; qu'il lui attribue formellement *la liberté* (comme aussi le faisait Kant) ; qu'il regarde également comme un acte libre celui que cette même volonté, parvenue à la pleine connaissance, en une personne donnée, employe à anéantir en soi le Vouloir-vivre, et, par suite, le monde des phénomènes; et enfin

(1) Schopenhauer. *Le monde*, *Compléments*, ch. XLV et XLVI (traduction Cantacuzène).

que cet acte libre lui-même n'a pas pour effet le passage au *néant positif*, mais seulement l'annihilation de nos modes actuels d'être et de connaître. Cette partie de la doctrine de Schopenhauer, qui n'est pas celle qu'ont le plus coutume de remarquer ses interprètes et ses critiques, donne du prix aux échappées de vue qu'il a sur le péché originel, seule explication possible après tout de la naissance d'un monde qu'on traite de condamnable. Ne manquons pas d'ajouter que ce qu'il entre de répugnant dans sa théorie, c'est-à-dire la thèse de l'unité et de la solidarité absolues, la négation de la personnalité individuelle et la réprobation de la génération et de la chair, est emprunté à l'interprétation la plus odieuse donnée par les théologiens à la doctrine de la chute.

III

Parcourons maintenant, comme deux séries d'opinions indépendantes l'une de l'autre, les jugements de Schopenhauer sur l'humanité et sur la vie, et les principaux points de sa philosophie touchant l'origine et la fin des choses.

Un point qui paraît d'abord fondamental est le caractère tout négatif que, selon cette philosophie, on devrait reconnaître à la joie. Bien peu de personnes, si même il s'en trouve, admettront cette manière de voir, qui semblerait nous obliger à nier le sentiment du bien-être physique dans nos conditions normales, celui de l'action et de l'heureux emploi des forces, et le plaisir des pures sensations agréables, le plaisir même de la représentation esthétique (sur lequel Schopenhauer a écrit de si belles pages), et à regarder tout cela comme des phénomènes psychiques exclusivement corrélatifs à des impressions de besoin et de peine, et qui ne pourraient être imaginés séparément de ces derniers. On ne saurait cependant opérer la réduction logique du plaisir au besoin et au désir ; le *jugement du plaisir* est un *jugement synthétique* expérimental, qui vaut toujours pour lui-même. Elle est donc erronée, cette formule : « La satisfaction, le bonheur, comme l'appellent les hommes, n'est, au propre et dans son essence, rien que de *négatif*. Il n'y a pas de satisfaction qui d'elle-même et de son propre mouvement vienne à nous : il faut qu'elle soit la satisfaction d'un désir. Le désir, en effet, la privation,

est la condition de toute jouissance. Or, avec la satisfaction cesse le désir, et, par conséquent, la jouissance aussi. Donc *la satisfaction, le contentement, ne sauraient être qu'une délivrance à l'égard d'une douleur, d'un besoin.* »

C'est également une erreur que de rattacher ainsi, comme par un lien nécessaire, le besoin et même le désir à la douleur. Il faut, dit Schopenhauer, rapporter à cette catégorie « non seulement la souffrance effective, mais toute espèce de désir qui par son importunité trouble notre repos, et même cet ennui qui tue, qui fait de notre existence un fardeau » ; et plus loin : « Le fait immédiat pour nous, c'est le besoin tout seul, c'est-à-dire la douleur. Pour la satisfaction et la jouissance, nous ne pouvons les connaître qu'indirectement, il nous faut faire appel au souvenir de la souffrance, de la privation passées, qu'elles ont chassées [1]. » Or, il existe, au contraire, des désirs et des besoins de l'existence normale, qui non seulement n'impliquent aucune douleur, — hormis le cas où leur satisfaction nous est refusée, — mais qui sont indissolublement unis à cette satisfaction pour laquelle ils existent, en laquelle ils ont leur fin; qui sont donc de vrais biens à ce titre éminent, et qui enfin, s'ils viennent à manquer dans la vie, la livrent à cet ennui dont Schopenhauer ne met pas la place où elle doit être. C'est *le repos* dont il parle *qui tue* et non le désir principe de la vie, condition, comme il le voit bien, de tout plaisir autre que ceux de la contemplation pure.

Pourquoi un observateur ordinairement très perspicace a-t-il émis cette vue systématique et fausse, si opposée au sentiment de tous, et dont il n'avait certainement pas besoin pour tracer le tableau le plus noir des maux de l'existence? La réponse que nous devons faire à cette question a beaucoup d'intérêt pour nous, à cause de la distinction que nous voulons faire entre deux jugements sur la vie et le monde, auxquels l'usage peut appliquer, quoiqu'ils soient profondément opposés l'un à l'autre, la commune qualification de pessimisme. Schopenhauer n'entendait point simplement faire le procès à l'existence *sous les conditions terrestres*, mais encore à l'*idéal de la vie* sous les conditions universelles de l'espace, du temps et de la

(1) Schopenhauer. *Le monde*, t. I, § 58 (traduction Burdeau).

causalité. Son but était l'anéantissement de ces conditions, pour la seule extinction possible du mal selon lui; et, par conséquent, il devait essayer de nous montrer le bonheur comme contradictoire au changement, et au désir, mobile du changement. Autrement il se serait contenté de le montrer incompatible avec le principe des misères de la vie animale, et de formuler ce principe lui-même, ce qui lui était facile, car il en a admirablement analysé toutes les applications. En deux mots, l'anomalie du monde consiste en ce que les moyens de satisfaction ne sont pas régulièrement adaptés aux besoins par les lois de la nature, ni les désirs renfermés dans les bornes voulues, là même où l'adaptation se trouverait suffisante. Or, il n'y a rien de contradictoire à imaginer un être vivant dont tous les désirs s'accorderaient avec une loi générale préétablie des moyens et des fins, non plus qu'un ordre dans lequel les satisfactions de ces désirs, qui, dans ce cas, seraient qualifiés de *légitimes*, ne se trouveraient jamais en opposition les uns avec les antres, pour différents êtres dans un milieu commun, et ne pourraient entrer en conflit. C'est ce que Charles Fourier, dans son langage, appelait la loi des *attractions proportionnelles aux destinées*, et c'est bien certainement la substance du *bonheur (comme l'appellent les hommes*, dit Schopenhauer). L'idéal en est donné, l'expérience seule en dément la possibilité dans le milieu physique et moral où nous vivons, et avec le caractère humain tel qu'il est.

Les « quatre vérités sublimes » qui renferment la thèse du plus ancien bouddhisme, et qui ont toujours passé, dans cette religion, pour la propre parole de Bouddha, se forment de deux parties : la première, qui définit le mal de l'existence, la seconde qui en propose pour remède le *nirvana*, l'anéantissement du désir; or, il est aisé de s'assurer que la première partie revient exactement à la négation du bonheur, suivant la notion que nous venons d'en donner. En effet, les « deux vérités » dont elle se compose sont ainsi conçues : « Qu'est-ce que la douleur? — La naissance, la vieillesse, la maladie, la mort; la rencontre de ce qu'on n'aime pas, la séparation d'avec ce qu'on aime, l'impuissance à obtenir ce qu'on désire... — Qu'est-ce que la production de la douleur? — Le désir sans cesse renaissant, accompagné de plaisir et de passion, cherchant à se satisfaire çà et là. » La naissance est ce que le style bouddhique

appelle *une douleur*, parce qu'elle jette l'homme dans un milieu où la satisfaction de ses besoins est inadéquatement préparée, hors de sa dépendance, et livrée à l'accident ; où il rencontre de prime abord des souffrances positives, et ne s'avance que péniblement, avec une constitution physiologique par laquelle il se sait condamné à mort. La maladie et la vieillesse sont les moyens de subir cette peine qui n'est autre chose que la négation introduite d'avance dans l'affirmation de la vie. Les séparations et les unions douloureuses, l'impuissance d'atteindre les fins désirées, enfin les variations et les contradictions du désir, le trouble et l'irritabilité des passions dépendent de deux causes : le service des fins, imparfait et mal assuré par la nature et par la société, le plus souvent même négatif, partout des avortements ; et, chez l'homme, une antique perturbation des instincts, un désordre, une incertitude des notions et des résolutions, dont l'origine est mystérieuse, dont la continuation est forcée par l'action et la réaction des uns sur les autres et par les liens de solidarité qui s'établissent entre eux.

Les analyses de Schopenhauer sur les maux et les illusions de la vie humaine ne répondent peut-être pas aussi complètement à l'état de choses ainsi ramené à son principe philosophique que le font, dans leur concision, deux des simples « vérités sublimes » du bouddhisme. Au reste, il n'a dû en connaître la lettre que tardivement, postérieurement à la première édition du *Monde*. Il s'étend surtout, avec beaucoup de force et d'éloquence, sur le caractère précaire de la vie, la dette envers la mort, et le caractère vain des occupations et des jouissances, qui valent moins par elles-mêmes que comme préservatif de l'ennui. Le fléau de l'ennui le touche beaucoup ; en cherchant à diminuer le prix des satisfactions, à réduire le plaisir à une fonction toute négative, il fait peu d'attention aux misères morales que le Bouddha résumait en ces termes : *séparation de ce qu'on aime, union à ce qu'on n'aime pas, impuissance à obtenir ce que l'on désire*. Ces derniers maux, en effet, ne sont conçus en toute leur intensité qu'autant que l'on suppose la possibilité des objets sérieux et nobles de poursuite dans la vie.

Les principaux traits de la critique de la vie, par Schopenhauer, n'en méritent pas moins plus d'attention que ne leur en accorde en général la légèreté des lecteurs. Rapportons-en

quelques-uns des mieux sentis, en les séparant pour un moment de la métaphysique à laquelle il les mêle volontiers : « A ne la considérer même que dans sa forme, la vie de l'homme est un déversement constant du présent dans le passé évanoui, une mort perpétuelle. Sous le rapport physique, de même que la marche n'est qu'une succession de chutes évitées, notre vie corporelle n'est qu'une mort incessamment empêchée; enfin l'activité de notre esprit n'est qu'un effort constant pour éviter l'ennui. Chaque souffle de notre respiration repousse la mort qui nous assaille, nous luttons donc contre elle à chaque seconde, et nous luttons encore, à intervalles plus espacés, chaque fois que nous prenons notre nourriture, que nous dormons, que nous nous chauffons, etc. : mais la mort est appelée à vaincre finalement : car nous lui sommes échus en partage par le fait même d'être nés, et elle ne fait que jouer un instant avec sa proie avant de la dévorer...

« L'homme se trouve sur cette terre, abandonné à lui-même, incertain de toute chose, sauf de ses besoins et de son indigence. Toute sa vie est prise par les soins que réclame l'entretien d'une existence soumise à de lourdes exigences, chaque jour renaissantes. A ces exigences se joint ensuite celle de la propagation de l'espèce. En même temps, des dangers de tout genre l'environnent, et il lui faut déployer une vigilance de tous les instants pour les éviter. Il ne peut poursuivre sa route que d'une manière circonspecte et en explorant les alentours d'un regard anxieux, car mille hasards et mille ennemis le guettent. Il marchait ainsi autrefois à l'état sauvage; c'est encore ainsi qu'il marche dans la vie civilisée; pour lui il n'y a jamais de sécurité. La vie des hommes n'est qu'une lutte pour l'existence, avec la certitude de succomber à la fin...

« Les efforts incessants pour bannir la souffrance n'ont d'autre résultat que de la transformer. A l'origine, elle se manifeste comme dénuement, besoin, soucis pour l'entretien de la vie. A-t-on réussi, ce qui est bien difficile, à bannir la douleur sous cette forme, elle se présente immédiatement sous mille autres, variant avec l'âge et les circonstances : instinct sexuel, amour passionné, jalousie, envie, haine, angoisse, ambition, avarice, maladie, etc., etc. Si, finalement, elle ne trouve pas d'autre forme pour s'introduire, elle arrivera sous le triste et sombre costume de la satiété et de l'ennui, contre lesquels alors on essaie tous les moyens. Si l'on parvient

enfin à les écarter aussi, il sera bien difficile que cela ait lieu sans ouvrir l'accès à la douleur sous l'une des formes précédentes, et alors le branle recommence; car la vie de chaque homme est ballottée entre la souffrance et l'ennui...

« Le plus souvent nous nous refusons à reconnaître cette vérité, semblable à une médecine amère, que la douleur est essentielle à la vie, qu'elle ne nous envahit donc pas du dehors, mais que chacun de nous en porte la source intarissable dans son propre sein. Nous cherchons toujours quelque cause extérieure spéciale, pour ainsi dire un prétexte, à la douleur qui pourtant ne se sépare jamais de nous. Car nous volons infatigablement de désir en désir, et bien qu'aucune réalisation, malgré tout ce qu'elle promettait, ne puisse nous satisfaire, et soit bientôt reconnue pour n'avoir été qu'une humiliante erreur, nous persistons à ne pas comprendre que nous faisons le travail des Danaïdes, et nous courons sans cesse à de nouveaux souhaits...

« La vie de chaque individu, considérée dans son ensemble et dans sa généralité, est toujours une tragédie; mais, examinée dans ses détails, elle a le caractère de la comédie. Car le train et les tourments de chaque jour, les taquineries incessantes du moment, les souhaits et les craintes de la semaine, les désagréments de chaque heure envoyés par le sort sans cesse occupé à nous berner, voilà certes des scènes de comédie. Mais les souhaits toujours déçus, les efforts toujours déjoués, les espérances que le sort foule impitoyablement aux pieds, les erreurs fatales de toute la vie, avec la souffrance qui va grandissant, et avec la mort pour dénouement, voilà toujours bien de la tragédie. De cette manière, et comme si aux désolations de notre existence le sort avait voulu ajouter l'ironie, notre vie doit renfermer toutes les douleurs de la tragédie, sans que nous puissions en même temps garder au moins la dignité de personnages tragiques.

« Tout homme revenu des rêves de sa première jeunesse, qui tient compte de sa propre expérience et de celle des autres, qui s'est frotté à la vie, qui connaît l'histoire des siècles passés, et celle de son temps, ainsi que les œuvres des grands poètes, à moins qu'un préjugé irrévocablement enraciné ne paralyse son jugement, arrivera à cette conclusion que ce bas monde est le royaume du hasard et de l'erreur, qui le gouvernent sans pitié dans les grandes comme dans les petites choses, mais à côté desquels la sottise et la méchanceté brandissent

aussi leur férule : le bon ne perce qu'avec peine, l'absurde et le faux dans le domaine de la pensée, le plat et l'insipide dans le domaine de l'art, enfin le méchant et l'astucieux dans le domaine de l'action, conservent le pouvoir exécutif que n'interrompent que de courts intervalles... Quant à la vie des individus, chaque biographie est une histoire de souffrance. Jamais peut-être un homme, vers la fin de sa carrière, s'il a toute sa raison, et s'il est en même temps sincère, ne souhaitera de la recommencer, et, devant une pareille perspective, il choisira plutôt celle de ne plus être du tout...

« Si l'on mettait sous les yeux de chacun les souffrances et les tortures épouvantables auxquelles sa vie est constamment exposée, il serait saisi de terreur : l'optimiste le plus endurci, si on lui faisait parcourir les hôpitaux, lazarets et salles d'opérations chirurgicales, les prisons, les chambres de torture et les étables à esclaves, si on le conduisait sur les champs de bataille et aux lieux de supplices, si on le faisait pénétrer dans tous les sombres réduits où la misère va s'enfouir pour se soustraire aux regards de la froide curiosité, bien sûr, lui-même finirait par comprendre de quelle nature est ce « meilleur des mondes possibles »... L'optimisme, s'il n'est pas un simple propos irréfléchi de gens dont la plate cervelle n'héberge que des mots, me semble une opinion non seulement absurde, mais vraiment impie, car elle constitue une dérision amère en présence des souffrances sans nom de l'humanité. — Il ne faut pas croire que la doctrine chrétienne soit favorable à l'optimisme, puisque, tout au contraire, dans les Evangiles, le monde et le mal sont des termes employés à peu près comme synonymes [1]. »

Nous avons reconnu le bien fondé du jugement de Schopenhauer sur ce dernier article, et, au surplus, on peut dire que la seule existence reconnue d'un problème de la *théodicée*, en dogmatique religieuse, de même que, par contre, les seules exclamations vulgaires, si souvent entendues : *non, Dieu n'est pas juste ! il n'y a point de Dieu*, etc., prouvent assez que l'adéquation du monde de l'expérience et de l'idée du bien est impraticable. Quant au tableau des souffrances de l'humanité, sans parler des maux qui tiennent aux lois générales du règne animal, celui qu'en fait Schopenhauer passera pour faible aujourd'hui, bien plutôt que poussé au noir, si nous

(1) Schopenhauer. *Le monde*, t. I, § 57-59 (trad. Cantacuzène).

pensons aux phénomènes sociaux qui caractérisent notre époque : la guerre des nationalités, la guerre des classes, l'universelle extension du militarisme, le progrès de l'extrême misère, parallèle au développement de la grande richesse et des raffinements de la vie de plaisir, la marche croissante de la criminalité, tant héréditaire que professionnelle, celle du suicide, le relâchement des mœurs familiales et l'abandon des croyances supramondaines que remplace de plus en plus le stérile culte matérialiste des morts. Tout cet ensemble des traits d'une rétrogradation visible de la civilisation vers la barbarie, et que ne peut manquer d'accroître le contact des Européens et des Américains avec les populations *stationnaires* ou *dégradées* de l'ancien monde, dont l'existence n'a pas coutume d'être portée en compte par les doctrinaires du *Progrès*, encore bien que formant la grande majorité de l'espèce humaine, tout cela, dis-je, n'apparaissait pas encore au temps où Schopenhauer a donné le signal d'un retour des esprits au jugement pessimiste sur les mérites du monde. Tout cela était en préparation cependant, à l'époque où les grandes espérances du XVIII[e] siècle et de la Révolution française étaient submergées par le débordement de brutalité du premier Empire.

Mais ce sont deux questions entièrement différentes, et que la philosophie de Schopenhauer confond dans ses conclusions : celle de savoir si le monde, humanité comprise, est *mauvais*, c'est-à-dire, — car ce n'est, après tout, que cela, — s'il ne répond point à l'idée que nous avons d'un monde *bon*, ou capable de satisfaire physiquement et moralement à nos aspirations ; et celle de décider que la vie elle-même et la nature humaine ne sauraient entrer dans un idéal de perfection accommodable à notre sentiment et à notre raison, en sorte que l'anéantissement seul se présenterait pour occuper dans notre esprit la place de cet idéal. Il est manifeste que la solution de la dernière question dépend non du jugement à porter de l'état actuel du *macrocosme* et du *microcosme*, mais bien de l'idée à se faire de la cause du règne du mal dans l'un et dans l'autre, et de la fin vers laquelle ils tendent tous deux en vertu de l'ordre suprême des choses. Le dogmatisme métaphysique de Schopenhauer, excluant Dieu, la chute de l'homme et l'ordre à venir, pour conclure au néant qui précède et qui suit une existence universelle, toute, toujours et nécessairement misérable, voilà quel est le vrai pessimisme,

auquel ce nom devrait être réservé quand il s'agit de philosophie.

IV

On n'est pas embarrassé pour trouver dans le grand ouvrage de Schopenhauer des thèses d'une extrême généralité et d'une netteté parfaite, qui permettent de donner de sa métaphysique un aperçu complet en assez peu de mots. La difficulté est de les concilier. Des objections considérables ont été faites à la logique de sa doctrine, et je les ai crues moi-même insolubles, ce qui m'étonnait de la part d'un si puissant esprit, avant que j'eusse pris le parti de pousser sa pensée jusqu'au point le plus diamétralement opposé au sens commun, pour la bien comprendre. Mais, cela fait, tout m'est devenu clair. Voyons ces thèses principales.

Le première de toutes est celle où Schopenhauer est et se dit rigoureusement disciple de Kant. Toutes choses au monde sont dans l'espace et le temps, qui sont exclusivement dans la représentation, en sorte que les phénomènes de tout ordre et de toute nature sont aussi dans cette dernière, avec ces deux grandes lois du penser, dont ils sont inséparables. Voilà le premier point.

Il y a, dans le langage *idéaliste* de Kant, une équivoque fréquente, qui consiste en ceci : qu'on ne sait souvent si, à l'en croire, la représentation, siège du temps et de l'espace, possède une existence plurale, conformément au sens commun qui admet des individualités réelles et multipliées ayant chacune un rapport de sujet à objet qui lui est propre ; ou si, — comme semble l'exiger la logique absolue de la conscience personnelle, et rien que personnelle — il faut borner l'existence à l'unité de la représentation du penseur, organe de la théorie.

Cette équivoque est aussi dans le langage de Schopenhauer, et s'explique par le besoin naturel de conformer le discours à l'apparence, ainsi que fait l'astronome parlant du mouvement de la sphère céleste. Mais Schopenhauer professe expressément l'unité ; voici comment : « Le monde est *ma* représentation, dit-il... Il comprend deux moitiés essentielles, nécessaires et inséparables. La première est l'objet, qui a pour forme l'espace, le temps, et par suite la pluralité ; la

seconde est le sujet, qui échappe à la double loi du temps et de l'espace, étant toujours un et indivisible dans chaque être percevant. Il s'ensuit qu'un seul sujet, plus l'objet, suffirait à constituer le monde considéré comme représentation, aussi complètement que les millions de sujets qui existent; *mais, que cet unique sujet percevant disparaisse, et, du même coup, le monde conçu comme représentation disparaît aussi*[1]. » Ce qui peut rester d'équivoque encore dans ce passage où sont mentionnés, à côté du *sujet unique*, des *millions de sujets*, est dissipé, quand Schopenhauer en vient à s'expliquer sur la réalité de l'individuel et du multiple. Il la nie sans ambages : le « principe d'individuation », qui réside dans l'espace, le temps et la causalité, n'est à ses yeux qu'un générateur d'apparences illusoires, la *Maïa* des philosophes de l'Inde. C'est ce que nous verrons après avoir défini la causalité et la volonté.

La causalité est, pour ainsi dire, la troisième des catégories de la connaissance, selon Schopenhauer : elle complète, avec l'espace et le temps, le contenu de l'entendement, et du monde comme représentation. Mais la causalité est essentiellement *matière*, tandis que l'espace et le temps sont les *formes* que la matière, seule active, remplit. « Etre cause et effet, voilà l'essence de la matière, son être c'est son agir... Il faut se garder d'admettre entre l'objet et le sujet un rapport de cause à effet. Ce rapport n'existe qu'entre objets... L'objet et la représentation ne sont qu'une seule et même chose... Le monde perçu par l'intuition dans l'espace et le temps, le monde qui se révèle à nous tout entier comme causalité, est parfaitement réel, et c'est ce qu'il se donne pour être; or ce qu'il prétend être entièrement et sans réserve, c'est représentation, et représentation réglée par la loi de causalité. En cela consiste sa réalité empirique. Mais, d'autre part, il n'y a de causalité que dans et pour l'entendement.. Tout le monde objectif est et demeure représentation, et, pour cette raison, est absolument et éternellement conditionné par le sujet. En d'autres termes, l'univers a une idéalité transcendantale. Il n'en résulte pas qu'il soit illusion ou mensonge; il se donne pour ce qu'il est, pour une représentation, ou plutôt pour une suite de représentations dont le lien commun est le principe de causalité[2]. »

(1) Schopenhauer. *Le monde*, t. I, § 1-2 (traduction Burdeau).
(2) *Ibid.*, *ibid.*, t. I, § 4-5 (traduction Burdeau).

Le monde n'est pas une illusion, et, en effet, la représentation n'en est pas une; elle est bien ce qu'elle est. Ce qui est illusoire, c'est d'attribuer à ses formes de variété, individualité et changement une réalité ou être en soi qui n'appartient qu'au principe même de la matière. Nous arrivons à ce dernier en passant de la considération du monde « comme *ma* représentation » à celle du monde « comme *ma* volonté ».

La Volonté est cet *en soi* que Schopenhauer a pris pour la détermination du noumène que Kant avait posé comme le grand inconnu, à la limite, ou, pour mieux dire, au delà des limites de la connaissance; et il en a fait le principe de la matière, la substance unique placée au fondement de tout devenir, quoique ce mot, *substance*, ne soit pas de son style habituel. Il regarde la volonté comme ce qu'il y a de plus profond et à la fois de plus connu en nous, par notre sentiment intérieur, et de seul connu immédiatement et en soi. « On avait, depuis les temps les plus reculés, dit-il, proclamé l'homme un microcosme. J'ai renversé la proposition et montré dans le monde un *macranthrope*, puisque volonté et représentation épuisent l'essence de l'un comme de l'autre. » Il part donc « de l'expérience et de la conscience de soi naturelle, pour arriver à la volonté, son seul élément métaphysique[1] » : marche analytique, suivant lui, mais qui bien évidemment prend un autre caractère et ressemble fort à celle des substantialistes, quand de suite il fait cette conscience inconsciente, pour l'universaliser et enfermer en elle la puissance génératrice du monde.

La volonté, principe ultime des choses, étant donc inconsciente en elle-même, ou à son point de départ pour la production du monde, et identifiée, en propres termes, avec cette causalité unique et universelle, mais aveugle, qui est la matière; la critique n'a pas manqué de remarquer que le terme de *Force* aurait mieux convenu que le terme de *Volonté*, pour désigner ce principe, en lui donnant toute la généralité qu'entend Schopenhauer. Assurément, l'usage aurait été mieux suivi de cette manière, mais, si nous observons que son identité avec la substance matérielle n'empêche pas la Volonté d'être partout spécifiée comme *Vouloir-vivre*, de posséder une *finalité immanente*, en vertu de laquelle elle produit, — et même *librement*, au point de départ, — la nature entière,

(1) Schopenhauer. *Le monde*, *Compléments*, § 50.

inorganique d'abord, puis vivante, et finalement le cerveau, qui, lui, produit la représentation et la conscience, nous trouverons que c'est encore le meilleur choix de mots que Schopenhauer a fait, eu égard à la doctrine qu'il avait à exposer. Et d'ailleurs, si l'on peut objecter qu'une *Volonté* dénuée de toute représentation est quelque chose dont nous n'avons nulle idée, ce qui est parfaitement vrai, on peut bien dire aussi que le sens où les physiciens emploient les notions de *Force* et de *cause* est, à leur insu, pénétré par la notion de la volonté, qui seule répond d'une façon propre, simple et directe à la vraie causation, à savoir dans l'enceinte psychique.

« La volonté, considérée en elle-même, est inconsciente; c'est une simple tendance aveugle et irrésistible, telle que nous la rencontrons encore dans la nature des règnes inorganique et végétal, et dans la plus grande partie végétative de notre vie : mais par l'adjonction du monde de la représentation, qui vient s'offrir à elle et qui se développe pour la servir, elle acquiert la conscience de son vouloir et de l'objet de son vouloir; elle reconnaît que ce qu'elle veut n'est autre chose que le monde, la vie, tels qu'ils sont là. C'est pourquoi nous disons que le monde visible est son image ou son objectivité; et comme ce que veut la volonté, c'est toujours la vie, parce que la vie, c'est la manifestation de la volonté pour la représentation, il est indifférent et c'est un pur pléonasme, si, au lieu de dire simplement « la volonté » nous disons « la volonté de vivre ».

« La volonté étant la chose en soi, la substance, l'essence du monde ; et la vie, le monde visible, le phénomène, n'étant que le miroir de la volonté, la vie accompagnera aussi inséparablement la volonté que l'ombre accompagne le corps ; et partout où il y a de la volonté, il y aura de la vie, un monde enfin. Aussi, vouloir vivre, c'est aussi être sûr de vivre, et tant que la volonté de vivre nous anime, nous n'avons pas à nous inquiéter pour notre existence, même à l'heure de la mort. Sans doute l'individu, sous nos yeux, naît et passe, mais l'individu n'est qu'apparence; s'il existe, c'est uniquement aux yeux de cet intellect qui a pour toute lumière le principe de raison suffisante, le principe d'individuation. En ce sens, oui, il reçoit la vie à titre de pur don qui le fait sortir du néant, et, pour lui, la mort, c'est la perte de ce don, la rechute dans le néant. Mais il s'agit de considérer la vie en philosophe, de la voir dans son Idée; ni la volonté, la chose

en soi de tous les phénomènes, ni le sujet connaissant, le spectateur des phénomènes, n'ont rien à voir dans ces accidents de la naissance et de la mort. Ils ne conviennent qu'aux individus, phénomènes passagers par lesquels la volonté se manifeste, se donne une existence objective. Cette manifestation a pour forme le temps, l'espace et la causalité, puis et par conséquent l'individuation, d'où sort pour l'individu la nécessité de naître et de mourir, sans que cette nécessité atteigne en rien la volonté même de vivre[1]. »

Au reste, le caractère illusoire de l'individuation, selon Schopenhauer, apparaît suffisamment dans sa nette opinion de l'irréalité du temps, de laquelle ressort bien évidemment l'exclusion de l'existence réelle de tout ce qui ne peut être conçu que sous une condition de temps : « Il n'y a qu'un seul *présent*, et il est toujours : car il est la forme unique de l'existence réelle. Il faut arriver à comprendre que le passé diffère du présent non pas en soi, mais seulement dans notre appréhension dont la forme, le temps, nous les présente comme distincts. Pour aider à cette conception, qu'on se figure tous les accidents, toutes les scènes de la vie humaine, bonnes ou mauvaises, heureuses ou non, effroyables ou repoussantes, telles qu'elles se produisent successivement dans le cours du temps et selon la différence des lieux, dans la diversité la plus variée et dans un changement perpétuel, qu'on se les figure comme existant toutes en une fois, en même temps, et pour toujours dans le *nunc stans*, tandis que c'est tantôt ceci, tantôt cela qui se manifeste seulement aux regards, et on comprendra alors ce que veut vraiment dire l'objectivation de la volonté de vivre[2]. »

Achevons maintenant ce qui concerne l'identité de la Volonté avec la matière, spécialement de notre volonté avec notre corps : « L'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux phénomènes objectifs différents reliés par la causalité; ils ne sont pas entre eux dans le rapport de la cause à l'effet. Ils ne sont qu'un seul et même fait; seulement ce fait nous est donné de deux façons différentes : d'un côté immédiatement, de l'autre comme représentation sensible. L'action du corps n'est que l'acte de la volonté objectivé, c'est-à-dire vu dans la représentation... Oui, le corps entier n'est que la

(1) Schopenhauer. *Le monde*, t. I, § 54.
(2) *Id.*, *ibid.*, *Complements*, § 41.

volonté objectivée, c'est-à-dire devenue perceptible... On peut encore dire en un certain sens : la volonté est la connaissance *a priori* du corps; le corps est la connaissance *a posteriori* de la volonté[1]. »

« J'entends par objectivation le fait de se manifester dans le monde matériel et réel. Mais n'oublions pas que ce monde lui-même est entièrement conditionné par l'intellect du sujet connaissant, et qu'on ne peut le concevoir en dehors de cette connaissance et comme absolument réel, *car il est avant tout une perception intuitive et, à ce titre, un phénomène cérébral.* Supprimez ce phénomène, il restera la chose en soi. » Nous venons de souligner un passage, mais c'est l'auteur lui-même qui souligne le suivant, très important en effet pour son système :

« *Ce qui dans la conscience de nous-même, c'est-à-dire subjectivement, se présente sous la forme de l'intellect, dans la conscience d'autre chose, c'est-à-dire objectivement, prend la forme du cerveau; ce qui dans la conscience de nous-même, c'est-à-dire subjectivement, prend la forme de la volonté, dans la conscience d'autre chose, c'est-à-dire objectivement, prend la forme de l'organisme dans son ensemble.* » La volonté se manifeste dans l'organisme entier, comme, au surplus, dans le monde entier, tandis que, l'intelligence, la représentation qui guide la volonté, dépend du cerveau, est « la fonction du cerveau », quelque chose de « physique, comme la digestion, et non métaphysique comme la volonté » ; ce qui n'empêche pas que le cerveau lui-même, suivant ce qui est dit plus haut, le cerveau qui est un objet, le « phénomène cérébral » ne soit « conditionné par l'intellect » comme le monde dont il est une partie.

« Si grande, si fondamentale que soit en nous la différence du vouloir et du connaître, le substrat des deux n'en est pas moins toujours le même; ce substrat c'est la volonté, comme essence en soi de l'ensemble des phénomènes... De même que, physiologiquement, l'intellect est la fonction d'un organe du corps, de même, au point de vue métaphysique, il doit être regardé comme un produit de la volonté dont l'objectivation visible est le corps tout entier... L'ensemble de cette objectivation n'apparaît sans doute qu'au regard du cerveau dont elle est l'intuition : c'est dans cette intuition que la volonté apparaît comme corps organique. Mais le cerveau en tant

(1) Schopenhauer. *Le monde*, t. I, § 18.

qu'il connaît n'est pas lui-même connu... Au contraire, le cerveau en tant qu'il est connu secondairement dans l'intuition objective, c'est-à-dire dans la conscience d'autre chose, rentre, comme organe physique, dans l'objectivation corporelle. En effet, le processus tout entier, c'est *la connaissance de la volonté par elle-même;* il part de la volonté pour y aboutir, et constitue ce que Kant appelle *le phénomène* par opposition à la chose en soi... Le tout de nous-même c'est en dernier ressort la volonté, qui devient à lui-même représentation, et qui est cette unité que nous appelons le moi [1]. »

Les quatre thèses de métaphysique en lesquelles se résume tout ce qui précède sont :

1. Réduction du monde phénoménal à la représentation ;
2. Identification du sujet universel ou chose en soi à la volonté;
3. Identification de la causalité avec la matière, et de la matière avec la volonté, vue en sa forme objective; spécialement, du cerveau, avec cette manifestation de la volonté se reconnaissant elle-même qui est la représentation [2].
4. Négation de la réalité de l'individuation, de celle du temps et du monde phénoménal dont il est la condition.

Il nous reste un cinquième point à considérer dans cette métaphysique : c'est l'existence d'une sorte de monde idéal, intermédiaire entre le noumène et les phénomènes. Le monde

(1) Schopenhauer. *Le monde, Compléments,* § 20.

(2) Il y a une remarque à faire, au sujet de la causalité, qui a de l'intérêt pour l'histoire de cette notion dans la philosophie moderne. Schopenhauer n'admet pas le rapport de cause à effet entre le sujet et l'objet, entre le noumène et le monde, entre la volonté et la matière. Il reproche à Kant d'avoir fait de son noumène une cause. Pour lui, en *identifiant* la volonté, noumène, chose en soi, avec la matière, il évite d'en faire la cause de la matière, et, en *identifiant* la matière avec la causalité, il veut dire, non que la matière est une cause, mais seulement que la causalité est, à côté de l'espace et du temps, une des trois formes imposées à la raison pour la connaissance du monde phénoménal, et cela essentiellement dans l'objectivation matérielle. Ces distinctions qui semblent si subtiles ne laissent pas d'avoir une grande signification. Premièrement, Schopenhauer demeure ainsi dans la tradition de philosophie profonde qui rejette les causes transitives (tout le cartésianisme, Leibniz et Hume). Il n'a que le tort de ne pas reconnaître une causalité réelle, les déterminations individuelles mentales auxquelles répond objectivement la correspondance préétablie des déterminations de tout ordre. En second lieu, toute idée de cause étant écartée du principe du monde, malgré le nom de *volonté* qui lui est donné, la nature de ce principe exclut Dieu et la création; la *chose en soi* est bien nommée une *chose,* et la doctrine de Schopenhauer est de la famille de l'émanation naturaliste, — ou le serait, — n'était ce que nous verrons plus loin sur la *liberté du noumène.*

comme représentation a des degrés nombreux, bien définis, auxquels correspond la perfection croissante avec laquelle l'essence de la volonté se détermine objectivement. Ces degrés, que Schopenhauer assimile aux *Idées* de Platon, constituent les formes primitives et invariables, données à l'être objectif ou à ses propriétés, antérieurement à la division phénoménale par où se produit la pluralité des individus. Ce sont donc les forces naturelles et les espèces. Elles ne sont point soumises au changement et ne deviennent connaissables pour l'individu qu'en faisant abstraction des individus eux-mêmes. La production et la destruction en nombre indéfini des copies de ces originaux donnés hors du monde phénoménal dépend du temps, de l'espace et de la causalité, formes de la connaissance, et le sujet connaissant doit faire abstraction de ces formes, c'est-à-dire de l'individualité même. « S'il était permis de tirer des déductions d'une hypothèse impossible, je dirais que nous ne connaîtrions plus de choses particulières, ni d'événements, ni de changements, ni de pluralité, mais que nous concevrions seulement des *Idées*, seulement des degrés d'objectivation de la volonté unique, de la véritable chose en soi, par l'intermédiaire d'une connaissance pure de tout élément de trouble, et que par conséquent le monde serait pour nous un *Nunc stans*, si nous n'unissions plus la qualité de sujets connaissants à celle d'individus, c'est-à-dire que notre intuition ne s'opérât plus par l'intermédiaire d'un corps »; car le corps, condition de nos intuitions, assujettit notre connaissance aux formes de l'individuation.

Schopenhauer n'est pas seulement conduit par cette conception de ce qu'il appelle une « objectivation immédiate et adéquate de la chose en soi », intermédiaire entre la volonté pure ou sans représentation, et la volonté faite matière et devenue phénoménale, il n'est pas seulement conduit, disons-nous, à une vue diamétralement opposée au *transformisme*, il n'embrasse pas seulement l'opinion de la fixité des espèces, — qu'on ne songeait guère, de son temps, bien que ce fût postérieurement à Lamarck, à mettre en doute »; — mais il arrive à la thèse originale et caractéristique de l'unité et de l'identité des individus dans l'espèce : unité métaphysique, à laquelle il donne pourtant une expression concrète et pittoresque qui conviendrait à la réalité physique. Après avoir développé à sa

(1) Schopenhauer. *Le monde*, t. I, § 32.

manière la maxime connue de l'indifférence de la nature pour la conservation de l'individu; observé que la fin des phénomènes d'une vie particulière n'est point celle du principe de ces phénomènes ; que la force vitale générale existe toujours, et que les états sont périssables, non la matière et les forces naturelles, non l'être véritable et l'essence du vivant : ce perpétuel devenir n'intéresse donc pas, dit-il, la racine des choses; cette fantasmagorie serait absurde si elle était quelque chose de plus qu'une apparence extérieure. La chute de tant d'êtres vivants et joyeux dans le néant, à tout instant, est inadmissible. Il faut que le disparu et l'apparaissant, son semblable, soient un seul et même être légèrement modifié. Il y à des sommeils dans le sein de l'espèce; mais, au fond, c'est toujours la même mouche qui bourdonne, le même chien qui caresse ou aboie. « A tout moment donné, toutes les races d'animaux, depuis le moucheron jusqu'à l'éléphant existent présentes au complet. Elles se sont renouvelées déjà bien des milliers de fois et n'en sont pas moins restées les mêmes... C'est l'espèce qui vit en tout temps... Le Vouloir-vivre s'apparaît à lui-même dans un présent infini, parce que le présent est la forme d'existence pour l'espèce, qui reste éternellement jeune. »

La naissance et la mort sont donc de pures apparences. La mort n'est pas la destruction de l'être, et ne devrait nous causer aucun effroi. Les animaux, qui n'en ont point proprement la connaissance, goûtent directement l'immortalité de l'espèce et ne se connaissent qu'éternels. C'est par la raison que l'homme a la certitude de la mort. La crainte qu'elle lui cause est déraisonnable, mais invincible; car elle tient chez lui comme chez l'animal, qui ne l'éprouve qu'aveuglément, au pur et universel Vouloir-vivre, indépendant de la connaissance. La raison devrait vaincre cette terreur sans raison, puisqu'elle nous mène, si nous la consultons, à regretter « le paradis perdu du non-être ».

Schopenhauer ne dédaigne pas d'employer contre la crainte de la mort le vieil argument d'Epicure, tiré de l'identité supposée des états de l'individu avant sa naissance et après sa mort. Si cet état est celui du non-être, pourquoi le dernier serait-il plus effrayant pour moi que le premier, « pendant lequel je me suis trouvé fort à mon aise »? Et encore : « La mort ne nous concerne pas réellement; car elle ne touche ni le vivant pendant qu'il vit, ni le mort dès qu'il

est mort ». Ces arguments sont sophistiques, étant adressés *ad hominem*, si celui à qui on les adresse est attaché à la vie comme à un bien. Il peut dire, en effet : — Le temps passé, où je n'étais pas, ne saurait m'effrayer maintenant, puisqu'il est passé, mais si bien la pensée de la perte future de ce bien actuel qui est la vie ; et la mort me concerne, quoique vivant, puisque j'en ai, vivant, l'idée comme d'une privation de la vie, à laquelle je suis très attaché. — Mais il faut convenir qu'ils reprennent de la force pour la raison, contre l'invincible sentiment, si Schopenhauer parvient à nous persuader que la vie est un mal. Encore mieux, si, nous dépouillant du sentiment de notre individualité, il peut nous faire passer du *point de vue empirique*, suivant lequel nous disons : — Qu'étais-je, au cours infini du temps passé ? rien, — au *point de vue métaphysique*, et nous faire dire : — « J'étais moi, c'est-à-dire que tous ceux qui pendant ce temps disaient moi étaient précisément moi [1]. »

V

Cette thèse de l'unité est le *secret de Schopenhauer*, parce qu'elle permet l'emploi de l' « idéalisme subjectif absolu » pour l'intelligence de son système, sans rien sacrifier ni de la multiplicité des êtres de l'univers phénoménal, ni de la forme matérialiste qu'il donne à la production de cet univers. C'est, en effet, cet idéalisme ou sémétipsisme le plus pur qui permet seul une interprétation exempte de contradictions d'une doctrine à laquelle on peut faire deux objections fondamentales telles que celles-ci :

1° Comment est-il possible de comprendre que la connaissance, la représentation, soit un produit de la matière, spécialement du cerveau, alors que le cerveau et l'ensemble de la matière sont conditionnés par la représentation, et que l'être qui pense a le droit de dire : « Le monde est *ma* représentation ? »

2° Si les individus qui composent une espèce donnée reviennent, quoique légèrement modifiés, *les mêmes* après leur mort apparente, et cela toujours indéfiniment, en sorte que cette espèce soit *tout entière et constamment présente*, il

(1) Schopenhauer. *Le monde*, *Compléments*, § 41.

reste cependant vrai que la nature, c'est-à-dire le Vouloir-vivre la produit et la conserve à l'état composé, avec la pluralité de ses individus composants, les hommes, par exemple, qui tous disent *moi*, au même titre les uns que les autres. Quand même ils ne vont pas se multipliant réellement dans le temps, ils sont multipliés actuellement, et comment est-il possible que le renoncement au Vouloir-vivre, but final de la doctrine, se produise jamais efficacement pour le monde phénoménal, pour la représentation en général, grâce à la décision d'une seule conscience convaincue de la misère de l'existence, sans le consentement et l'entente, sans la décision simultanée de toutes les consciences intéressées ?

Voici la réponse à la première difficulté : Le cerveau et la matière ne nous sont donnés que dans la représentation, et c'est pour cela qu'ils sont de purs phénomènes, c'est-à-dire, selon Schopenhauer, de pures apparences. C'est donc dans le monde apparent que la représentation est un produit du cerveau, et qu'elle embrasse en retour le cerveau, et il n'y a point contradiction entre le fait de la volonté, chose en soi unique, se faisant subjectivement représentation, et le fait de la même volonté se faisant matière et cerveau pour tomber objectivement, intuitivement, sous cette représentation dont le temps, l'espace et la causalité sont les formes essentielles. La causation est rapportée à la matière, mais la matière implique la représentation.

Et voici la réponse à la seconde difficulté : La pluralité des individus dans l'ordre numérique et spatial n'est pas moins une pure apparence phénoménale que leur pluralité dans l'ordre de succession. Tout le mystère réside en leur unité et identité fondamentale à tous. Il ne pourrait donc pas arriver que l'un d'eux reconnût cette loi qu'énonce la philosophie indienne : « *tout cela c'est toi* », et, persuadé de la misère de l'existence, renonçât au Vouloir-vivre, et que cette résolution ne fût pas simultanément la résolution de tous et n'eût pas son effet pour tous. Ne pas voir cette conséquence, si étrange qu'elle paraisse, ce serait ne pas prendre au sérieux la thèse de la Maïa des phénomènes. Que resterait-il alors de toute cette philosophie ?

Pour bien comprendre la thèse et l'apothèse du monde de Schopenhauer, il faut franchir l'intervalle entier du monde phénoménal, et mettre en rapport direct, aux deux limites, le noumène qui devient l'être de ce monde, étant volonté

de vivre, et la conscience en laquelle il obtient la révélation de la vraie nature de son œuvre, dont il a été l'auteur aveugle.

Ce rapport se présente sous l'aspect d'une volonté libre, et non plus de l'enchaînement rigoureusement déterminé des phénomènes dont est formé le monde. La volonté nouménale prend connaissance d'elle-même et du monde phénoménal en son accomplissement qui est la conscience, et, dans un dernier acte — *qu'il faut dire immédiat en soi,* puisque *le temps n'est rien en soi,* — lorsqu'elle reconnaît que le monde est le mal, et qu'elle peut alors s'anéantir *en tant que Vouloir-vivre.* Cet acte est libre, comme celui dont est sorti le monde. Entre les deux est le songe du temps et de son contenu. Nous sommes ce songe, dont l'illusion du temps est la trame.

La division de l'être étant donc toute phénoménale, il n'y a réellement qu'une seule conscience produite, en ces myriades d'espèces vivantes dont l'humanité est l'idée la plus achevée, et, si cette conscience, en la personne de tel des individus apparents qui la composent, vient à connaître ce qu'est vraiment le monde à pénétrer le Vouloir-vivre, sa racine, et à renier son vouloir, alors c'est que *cette conscience* est *la conscience* rentrant dans le noumène, et le monde s'évanouit dans l'acte de la reconnaissance et de la renonciation.

On peut se demander s'il n'a pas encore paru dans le cours de l'histoire un homme qui ait été pleinement capable de cet acte, un ascète achevé, un *Bouddha parfaitement accompli*, comme s'expriment les livres bouddhistes, puisque le monde dure encore? Cette question est faite en termes de l'illusion temporelle; mais, au point de vue de l'en soi, tout ce cours de l'histoire est un instant, tous les candidats au renoncement du Vouloir-vivre *qui semblent avoir été* sont réellement contemporains dans la négation du temps. La question rectifiée conformément à la doctrine doit donc revêtir l'une de ces deux formes : — Le Vouloir-vivre n'*est* donc pas au point final de son épreuve? le rêve se prolonge, avec la forme du temps? et la réponse est : Apparemment, puisque *le monde est ma représentation*. Ou bien celle-ci : — Est-ce la première et l'unique fois que le Vouloir-vivre s'est éveillé dans le noumène? Le monde a-t-il d'autres fois *été?* s'est-il une ou plusieurs fois résorbé pour reparaître? Sous cette dernière forme de la question, l'illusion du temps semble se glisser, déguisée en termes de numération et de répétition. Si l'on croit pouvoir

la poser malgré cela, rien n'empêche de penser que le monde étant retombé une ou plusieurs fois dans le non-être phénoménal, ou noumène, en est ressorti autant de fois, on dirait par la même raison que la première, s'il était permis de parler de raison, là où, par hypothèse, il ne peut en être aucune. Mais, encore une fois, ce problème de la répétition possible semble entaché par la présence secrète de l'idée du temps.

Edouard de Hartmann, disciple et critique de Schopenhauer, n'a pas été capable de descendre à cette profondeur de conception extra-temporelle, puisqu'il a imaginé une entente des consciences individuelles, à l'issue de l'évolution historique de l'humanité, pour conduire le monde à l'anéantissement par la voie d'un suicide commun[1], — ce qu'on a pris en général, mais à tort, pour une mauvaise plaisanterie. Ce philosophe a dénaturé la pensée de Schopenhauer en voulant l'amender : la substitution de l'hypothèse d'un développement humanitaire progressif au jugement pessimiste : *Semper eadem sed aliter*, porté sur l'histoire, est contraire à l'esprit même du pessimisme. Celle de l'abstraction de l'*Inconscient* à l'abstraction de la *Volonté*, pour le fondement du monde, enlève tout le moral de la doctrine, et redouble, en le faisant ressortir même dans les mots, le vice d'une construction métaphysique dans laquelle les deux fonctions de l'intelligence et de la finalité universelles ne sont pas seulement rapportées originairement, mais encore en qualité d'action constante, à un principe aveugle.

Au reste, cette abstraction suprême, quel qu'en soit le nom, de la Chose appelée à produire toutes choses est le vice fondamental de ce système, comme de ceux qui avant et après ont élaboré le panthéisme à l'aide de telle ou telle détermination de l'idée de Substance. Il est remarquable que Schopenhauer ait senti lui-même l'existence d'une limite à la connaissance dans le reculement des origines poursuivies par la métaphysique, et qu'il ait vu la profondeur du précipice de spéculation dans lequel il n'a pas évité de tomber. Il a écrit, sous le titre caractéristique d'*Epiphilosophie*, un chapitre, — c'est le dernier de ces *Compléments* du livre du *Monde comme volonté et comme représentation* dans lesquels il a semé tant d'idées originales et profondes, — où il se suppose mis en face de questions telles que celles-ci :

(1) E. de Hartmann. *Philosophie de l'Inconscient*, IIIe partie, § 14.

Quelle est l'origine de cette volonté qui est libre de s'affirmer, auquel cas son phénomène est le monde, ou de se nier, auquel cas son phénomène nous est inconnu? — Que serais-je, si je n'étais pas Vouloir-vivre? — Qu'est-ce qui produit cet immense désaccord qui remplit le monde? — Ces questions transcendantes, dit Schopenhauer, sont à l'intellect ce que des propriétés possibles des corps sont à un sensorium que nous ne possédons pas. Et cette incognoscibilité n'est pas purement relative, elle est absolue, elle tient à l'inapplicabilité des formes de la connaissance. Scot Erigène en avait cette idée quand il parlait en termes hardis de l'admirable ignorance divine *qua deus non intelligit quod ipse sit.*

L'agnosticisme se place là sur un terrain où il est impossible de le poursuivre et de le démentir; mais alors il ne fallait pas que le philosophe dépassât lui-même la limite qu'il voyait si bien. C'est ce qu'il a fait en sortant des conditions de la connaissance pour définir l'inintelligible *chose en soi*, qu'il dit être non pas une *chose*, mais une volonté : une volonté libre, et une liberté sans conscience de soi.

VI

Il est, en ce qui touche l'origine première, un point capital de cette construction sur lequel ne se porte jamais assez l'attention de la critique : je veux parler de la *liberté nouménale;* et un second point, essentiel aussi, concernant la fin du monde, qui diminue, qui achève presque de combler l'intervalle entre la doctrine de Schopenhauer et celles des plus hardis mystiques qui, eux-mêmes, n'ont point entendu briser les liens qui les rattachent à la théologie chrétienne. Il s'agit ici de l'interprétation à donner au *néant*, considéré comme le but des aspirations du pessimisme religieux, le résultat du détachement des ascètes et de l'*évanouissement du monde.* Remarquons, en définissant ces deux points, que Schopenhauer, à propos du dernier, et en d'autres parties de son grand ouvrage, a témoigné de l'admiration et une faveur très particulière aux écrivains mystiques, théologiens ou autres, et même au livre des *Torrents* de notre Mme Guion. Il a fait observer quelque part, à ce sujet, ce qui est au

moins curieux, qu'il ne voulait pas, pour en dire davantage, s'éloigner du terrain philosophique strict.

La liberté dans le noumène est l'une des thèses que Schopenhauer a adoptées et célébrées dans la doctrine de Kant, en embrassant, lui aussi, le déterminisme absolu du monde phénoménal, cette erreur singulière, cette contradiction *théorique* d'une raison *pratique* toute fondée sur le libre arbitre humain, dans le criticisme. Kant se flattait de conserver ce libre arbitre en en reléguant l'exercice hors du temps et de l'espace, dans le noumène, c'est-à-dire dans une essence éternelle qui ne pouvait avoir aucun rapport définissable avec l'être temporel, ni avec sa volonté, ni avec ses mobiles d'action. Il est vrai qu'il obtenait, grâce à cette fiction métaphysique, quelque chose de semblable à un péché originel ou déviation première du *dictamen de la raison*, une explication du *mal radical* de la nature humaine, et même de la constitution extratemporelle, chez l'individu, du caractère natif dont ses résolutions doivent dépendre au cours de sa carrière terrestre et de ses actes, *déterminés par le principe de causalité*. Telle est l'idée dont Schopenhauer a fait l'application à l'*éternité du caractère*, considéré soit dans l'espèce, soit dans l'individu, nonobstant ce que leur existence distincte a d'illusoire, suivant lui, et, avant tout, à la Volonté elle-même. Il a regardé la Volonté comme libre dans l'acte de la production du monde, et libre encore dans l'acte de son anéantissement, acte réellement *intemporel*, par une exception unique entre tous les actes de la créature, actes *temporels*, universellement soumis au *principe de raison* sous les trois formes : temps, espace et causalité.

« La liberté proprement dite, c'est-à-dire l'état d'indépendance à l'égard du principe de raison, n'appartient qu'à la chose en soi; elle n'appartient point au phénomène, dont la forme essentielle est le principe de raison, élément même de la nécessité. Le seul cas où cette liberté devienne directement visible dans le monde des phénomènes, c'est lorsqu'elle met fin au phénomène lui-même... La contradiction entre ce que nous avons affirmé, d'une part, au sujet de la détermination nécessaire de la volonté par les motifs en raison du caractère, et, d'autre part, au sujet de la possibilité de supprimer complètement le vouloir, ce qui réduirait les motifs à l'impuissance, cette contradiction, dis-je, n'est que la traduction en termes philosophiques de la contradiction

réelle qui se produit lorsque la volonté en soi, volonté libre, volonté qui ne connaît aucune nécessité, intervient directement dans son phénomène qui est soumis à la nécessité. Voici le moyen de résoudre cette contradiction : la disposition qui soustrait le caractère à la puissance des motifs ne vient pas directement de la volonté, mais d'une transformation de la connaissance. Tant que la connaissance se borne à être soumise au principe d'individuation, tant qu'elle obéit absolument au principe de raison, la puissance des motifs est irrésistible : mais dès que le principe d'individuation a été percé à jour, dès qu'on a compris que c'est une volonté, la même partout, qui constitue les Idées et même l'essence de la chose en soi, dès que l'on a puisé dans cette connaissance l'apaisement du vouloir, les motifs particuliers deviennent impuissants. » Ce n'est pas que le caractère se modifie, car il est invariable, mais il se supprime.

« Ainsi entendu, le vieux philosophème du libre arbitre, sans cesse combattu et sans cesse affirmé, n'est point sans fondement. Le dogme religieux de la grâce efficace et de la régénération n'est point non plus dépourvu de signification ni de valeur. Mais voilà que nous les voyons se confondre, et nous pouvons maintenant comprendre en quel sens l'illustre Malebranche pouvait dire : La liberté est un mystère. Il avait bien raison. En effet, ce que les mystiques chrétiens appellent grâce efficace et régénération correspond à ce qui est pour nous l'unique manifestation immédiate du libre arbitre. Elle ne se produit pas avant que la volonté, parvenue à la connaissance de la nature en soi, n'ait tiré de cette connaissance un quiétif qui la soustrait à l'empire des motifs. » Schopenhauer interprète la vérité capitale, constitutive du christianisme, en ce sens qu'Adam représente l'affirmation du Vouloir-vivre, ou péché originel, et le rédempteur, Dieu devenu homme, la négation de ce Vouloir-vivre, acte dans lequel la grâce et la liberté s'identifient, parce qu'il naît, hors de la raison, du rapport intime et soudain de l'intelligence et de la volonté (conversion). Jésus-Christ, ce rédempteur, né d'une vierge, doit en conséquence être figuré de la manière que l'entendaient les docètes, c'est-à-dire comme n'ayant qu'un simulacre de corps, puisque le corps est le phénomène de la volonté, et le Christ sa renonciation. Les mérites de la théologie, à ce point de vue, sont les doctrines du déterminisme phénoménal, de la vanité des œuvres, et du salut par

la grâce pure et la foi; ses erreurs, le libre arbitre temporel, l'efficacité de l'*opus operatum*, et l'optimisme, tentative désespérée d'accorder la misère du monde avec les qualités prêtées à un Dieu créateur[1].

Il y a, dans cette théorie de ce qu'on peut appeler l'acte surnaturel du salut, ou affranchissement du monde, quelque chose de plus que le *mystère de la liberté* dont parlait Malebranche; il y a la difficulté, — le mot est faible, — la difficulté de définir la nature de cet acte final libre d'une volonté qui cesse d'être la volonté phénoménale *toujours déterminée;* de cet acte qui est le pendant de l'acte initial, *libre* lui aussi, que cette volonté, non phénoménale encore, a commis sans conscience, puisque la conscience en a procédé avec tout le monde des phénomènes. Et, de plus, souvenons-nous que le monde et l'étoffe dont il est fait, c'est-à-dire le temps, n'étant que pure apparence, rien en soi, il ne s'interpose rien en soi entre l'acte de volonté — noumène qui s'affirme, — et l'acte de la volonté, — noumène qui se nie, — comme Vouloir-vivre! Malgré tout, il est permis de voir dans cette curieuse spéculation métaphysique, et principalement dans le rapport qui s'y trouve établi entre la connaissance et la volonté, pour arriver miraculeusement à la délivrance du mal, un pas fait par Schopenhauer en sens contraire des doctrines de la *chose* et de l'*évolution*, dans la direction des doctrines de la *conscience* et de la *liberté*.

Mais le rapprochement devient plus sérieux encore, si nous remarquons que l'idée qu'on doit se former de l'état qui succède au renoncement du Vouloir-vivre ne nous est point proposée par Schopenhauer comme celle d'un néant pur et absolu. Dès qu'il en est ainsi, c'est nécessairement le concept positif de la béatitude, familier aux mystiques, qui nous vient à la place du concept négatif de l'anéantissement :

« La notion de néant est essentiellement relative; elle se rapporte toujours à un sujet déterminé, pour le nier... Le néant n'est saisi comme néant que dans son rapport avec quelque autre chose; il peut toujours échanger son signe contre celui de ce qu'il nie, ce dernier signe devenant alors négatif, et le sien positif... Négation, suppression, conversion de la volonté impliquent disparition de son image, le monde. Dès que nous ne l'apercevons plus dans ce miroir, nous nous

(1) Schopenhauer. *Le monde*, t. I, § 70.

demandons, mais en vain, où elle peut être allée, et comme elle n'a plus les qualités du temps et de l'espace, nous portons son deuil, et nous disons qu'elle s'est perdue dans le néant.

« Un changement de point de vue, s'il nous était possible, renverserait les signes, et nous montrerait ce qui existe à nos yeux actuellement comme étant le néant, et le néant comme étant ce qui existe. Mais aussi longtemps que nous serons le Vouloir-vivre même, cette autre réalité ne pourra être comprise et exprimée pour nous que comme chose négative...

« Si cependant l'on voulait à toute force se créer une notion positive quelconque de ce que la philosophie ne peut exprimer que d'une manière négative en l'appelant négation de la volonté, il faudrait se reporter à ce qu'éprouvent les hommes parvenus à l'entière suppression du vouloir, à ce qu'on désigne par état d'extase, de ravissement, d'illumination, d'absorption en Dieu, quoique cet état ne soit pas une connaissance proprement dite; car on n'y trouve pas la forme de la séparation en sujet et objet, et d'ailleurs il n'appartient qu'à l'expérience personnelle et ne se peut communiquer à autrui. »

Schopenhauer nous dit qu'il ne veut pas insister sur ce dernier point de vue, et qu'il s'en tient à la stricte philosophie, qui, suivant lui, conclut seulement à la négation de la volonté et à la suppression du monde, sans sortir de la forme négative suggérée par la simple connaissance des misères de la vie, de ses aspirations sans fin et de ses espérances toujours trompées. Mais, constatant l'horreur de l'homme pour le néant, cette révolte de la nature, qu'il ne peut nier, il l'explique par le fait lui-même : à savoir « que nous ne sommes et ne connaissons que le Vouloir-vivre », et que nous nous attachons à la seule chose qui nous soit connue. Puis il nous propose l'exemple des saints, le modèle de la paix et de la sérénité qu'ils ont su trouver dans le renoncement. Il va plus loin, et c'est bien lui qui parle, et comme philosophe, dans ces dernières lignes de son grand ouvrage : « Oui, nous le reconnaissons ouvertement : ce qui reste après la suppression totale de la volonté, pour ceux que la volonté anime encore, ce n'est effectivement que le néant. Mais, à l'inverse aussi, *pour ceux chez qui la volonté s'est supprimée et convertie, c'est ce monde réel avec tous ses soleils et toutes ses voies lactées qui est* LE NÉANT[1]. »

(1) Schopenhauer. *Le monde*, t. I, § 71 (trad. Cantacuzène).

VII

La production première du Vouloir-vivre, au sein du noumène, étant une conception symétrique de sa suppression dans un acte de retour du noumène à soi, qui a lieu par l'entremise de la conscience et de la connaissance du monde, il est naturel de penser que, si ce dernier acte est, comme on vient de le voir, un passage à un état non d'anéantissement, mais par rapport auquel c'est le monde phénoménal lui-même qui est un néant, alors le premier a dû être la sortie de cet état. Ce serait donc une formule purement négative, que celle qui représente l'être en soi comme étranger à la conscience, une formule qui dit bien ce qu'il n'est pas, mais qui ne saurait faire connaître l'être ineffable qu'il est. La doctrine de Schopenhauer, considérée sous ce jour, se rapproche beaucoup des théories de l'émanation, et particulièrement du néoplatonisme, qui fait descendre l'être et l'esprit, inconsciemment, par degrés, d'une essence *supérieure à l'être*, et qui les y ramène aussi par le renoncement aux formes de la vie et par l'*extase*. Le pessimisme est seulement poussé à une plus grande extrémité chez le philosophe moderne, comme dans le bouddhisme, et c'est le pessimisme qui le tient éloigné de toute cosmogonie dont le nom de Dieu n'est pas exclu formellement, parce que ce nom, pour les modernes, est difficile à séparer de l'idée d'une *cause* du monde, et qu'il ne peut admettre l'existence d'une telle cause, faute de pouvoir la juger *bonne*.

D'autres importantes analogies, qui n'apparaissent pas toutes à première vue, sont à signaler de cette doctrine avec des conceptions qui occupent une place importante dans l'histoire de la métaphysique. On remarquera en première ligne le rapport de la théorie de Schopenhauer sur l'individuation, en tant que caractère illusoire et fatal du monde des phénomènes, avec l'idée antique de la génération du monde par la division de l'Un : passage de l'Etre, identique avec lui-même, aux individualités multiples et divergentes; ou du Bien, qui est l'immuable, au Mal qui est le changement et la vie. Une forme morale atténuée de ce concept du *Sphairos* dans la philosophie grecque est la doctrine, rattachée à la théologie chrétienne, qui présente le péché originel comme l'acte de

séparation de *la Créature* (terme générique) d'avec Dieu son créateur.

Un rapprochement plus inattendu, et cependant réel, accompagné d'une terrible scission morale, nous montrera dans la théorie de Schopenhauer sur le rapport de la connaissance avec le noumène quelque chose de semblable à la doctrine du Verbe. D'après une vue théologique assez commune, d'où sortirent plus d'une fois, par voie d'interprétation, des hérésies sur le « mystère de la trinité », mais qui ne laisse pas de se trouver chez Bossuet[1], le Père est l'être de Dieu : substance et puissance; le Fils est la Sagesse, la Connaissance : miroir, image du Père, Verbe ou Parole engendrée de lui; et le Saint-Esprit est leur mutuel Amour. De là, dans l'homme, fait semblable à Dieu, ces trois « personnes », qui ne sont qu'une substance : son être, sa conscience et sa volonté. Or ce Dieu premier et fécond, c'est l'être en soi de Kant et de Schopenhauer, sous la notion de génération émanante (l'idée de création ne devant pas intervenir dans ce qui ne concerne encore que la nature divine). Le Dieu, miroir de Dieu, c'est la représentation et la conscience, par lesquelles seules le noumène arrive à se connaître comme volonté. C'est donc bien cette volonté devenue consciente qui est le trait d'union nécessaire de l'être pur, ou en soi, et de la représentation de soi; c'est en elle que la négation peut se produire, et la volonté phénoménale, ou Vouloir-vivre, rentrer et se perdre dans la substance de l'Un d'où elle est sortie. La différence est que le Dieu Père de la théologie se complaît dans sa Sagesse, crée par elle le monde, et le trouve bon : *vidit quod esset bonum*, tandis que l'être en soi de Schopenhauer ne s'engendre lui-même comme Sagesse, dans la connaissance accomplie, que pour maudire le phénomène et répudier l'idée du monde.

La comparaison sera fortifiée par la remarque qui suit : Le Dieu de la spéculation théologique *pense* de toute éternité le monde; il le crée en posant le commencement du temps. Le noumène de Schopenhauer est également hors du temps; le monde du temps, qui n'est que son rêve, n'a pas l'existence réelle. Il est donc permis de rapprocher ce rêve (conception émanatiste et brahmanique) de cette pensée de Dieu avant la création (conception théologique). Quelle distinction pourrait-on faire, au point de vue de Schopenhauer, entre le

(1) *Elévations sur les mystères*, II, 1-6.

phénomène réalisé et le phénomène à l'état de gestation ? aucune, l'un n'étant pas plus réel que l'autre, et la forme du temps étant illusoire. Le monde de Schopenhauer est au fond, c'est-à-dire en soi, ou pour le noumène, le monde qui n'a pas été créé, mais seulement rêvé. Rêvé, il l'est encore, apparemment, puisque nous sommes là. Tournant au cauchemar, il est accompagné chez le noumène rêveur, — selon ce philosophe, — du désir de s'éveiller, ou plutôt de retomber dans le sommeil sans rêves.

On pourrait pousser plus loin l'analogie en la portant sur un autre terrain, celui du sacrifice et du salut. Dans la doctrine chrétienne, le Verbe incarné, Dieu fait homme, se sacrifie pour le salut de l'humanité. Dans le système de Schopenhauer, le noumène parvenu à la connaissance, à la conscience, et cela essentiellement dans la forme humaine, accomplit le sacrifice en se supprimant pour vaincre en soi le monde, ou le racheter du péché qui est la vie [1]. La différence réside toujours tout entière et unique dans l'idéal de perfection, qui est placé ici dans l'anéantissement de l'existence phénoménale, et là dans la justice et le bonheur sous les conditions d'un milieu harmonique et voulu de Dieu.

On voit quels singuliers rapports la communauté de doctrine substantialiste peut établir entre une construction théologique et la métaphysique en apparence la plus hostile ; entre le théisme et l'athéisme, à parler net ; et il ne faut pas s'en étonner, car les élucubrations des conciles et des Pères de l'Eglise, cette superfétation des croyances chrétiennes, ne sont pas autre chose que des produits d'une philosophie antérieure. Il est bizarre que l'erreur séculaire et toujours vivace ait pu aller jusqu'à incorporer, soit à la simplicité de doctrine anthropomorphique des Juifs, soit à l'enseignement si peu métaphysique de Jésus et des Evangiles synoptiques, des rêveries sur la génération des personnes divines, sur les substances, les natures et les volontés, et à établir dans

(1) Seule interprétation possible du très curieux passage de son *épiphilosophie*, — c'est le titre que Schopenhauer donne au chapitre L[e] et dernier des *Compléments du Monde comme volonté*, — où après avoir reproché à Spinoza son optimisme, et son Dieu, qui, d'après lui, n'est en somme que le Jéhovah des Juifs, moins la personnalité, il ajoute : « Chez moi, au contraire, la volonté, l'essence intime du monde, n'est pas Jéhovah ; elle est, si je puis m'exprimer ainsi, *ou le Sauveur crucifié, ou le larron crucifié, selon le parti auquel elle s'est arrêtée.* Aussi ma morale s'accorde-t-elle avec la morale chrétienne dans ses tendances les plus hautes, de même qu'avec celles du brahmanisme et du bouddhisme. »

l'opinion publique une identité convenue entre ces absurdités profondes et la croyance en l'origine divine du Christ. Les philosophes sont des imitateurs involontaires qui ne font en réalité que reprendre leur bien, quand ils sont conduits par la spéculation substantialiste à des concepts de la même nature que ceux des théologiens. Ils voudraient d'ailleurs se dissimuler à eux-mêmes ces analogies, si elles s'offraient à leur pensée. Nous n'appliquons pas cette dernière remarque à Schopenhauer, qui a fort bien expliqué comment le dogme théologique aurait pu se trouver à son entière convenance, si l'on en eût distrait la création et l'optimisme.

VIII

On voit combien la doctrine de Schopenhauer, considérée comme une sorte d'hérésie gnostique du christianisme, s'éloigne des éléments de raison pratique, et de foi dans le Bien, de cette religion, et à quel point cependant elle se trouve apparentée à la métaphysique dont les docteurs chrétiens ont affublé leur théologie construite. Le rapport est pareil entre la morale du penseur pessimiste et la morale du christianisme, mais avec infiniment moins de différence de l'une à l'autre, parce que toutes deux se rattachent réellement au même premier principe d'ordre psychique, et que l'extrême ascétisme, conséquence tirée par le philosophe et de ce principe et de ses vues sur le monde, a été embrassé aussi par un grand nombre de saints des premiers siècles, et encore des siècles suivants, et, demeure toujours, en dépit des altérations nécessitées par une politique temporelle, le véritable idéal de l'Eglise catholique.

Schopenhauer constate lui-même que les applications de sa morale le conduisent aux mêmes préceptes de vie ascétique qui ont régné dans celles des hérésies où la réprobation de la « chair » allait jusqu'à condamner le mariage afin d'arriver, si possible, à l'extinction de l'humanité. Les pratiques des ascètes indiens, inspirées par le même esprit, si loin poussées qu'elles soient, ne lui répugnent pas. Il est inutile ici de s'arrêter à un sujet si connu, sur lequel le philosophe ne prétend point à l'originalité, mais l'occasion s'y trouve de dire un mot du reproche qu'on lui fait ordinairement : celui de n'avoir pas conformé sa vie à ses préceptes. L'accusation

est parfaitement vaine, pour peu qu'on veuille y réfléchir ; car la question *philosophique* ne saurait être de juger la vie et les mœurs, mais bien la philosophie de Schopenhauer. Lui-même a fait observer, plaidant sur ceci *pro domo sua*, quoique sans se nommer, que, pour savoir si un sculpteur a fait une belle statue qu'on a sous les yeux, on ne s'informe pas s'il est bel homme. Il aurait pu avec moins d'humour tirer pour ces critiques une leçon de sa doctrine, et leur apprendre qu'aux termes de celle-ci, l'attachement à la vie est l'œuvre fatale de la Volonté, que les systèmes sont le fruit de la Connaissance, et que le caractère, duquel dépend pour chacun de nous la manière de prendre la vie, est intemporel, a son siège hors des phénomènes. Schopenhauer pouvait sans contradiction convenir qu'il avait la science et non le caractère de l'ascète. On dirait, en termes de rhétorique usuelle : le ciel ne l'avait pas fait naître pour entrer de sa personne dans le nirvana, mais pour en éclairer le chemin à d'autres.

Il est plus intéressant de voir comment Schopenhauer explique ce qu'il appelle le « fondement de la morale », parce que nous serons ainsi ramenés à la métaphysique et à la question de l'individuation, la plus importante de toutes pour notre sujet. On doit distinguer, selon lui, le *fondement* du *principe,* quand il s'agit de l'éthique. S'il n'était question que du principe, il suffirait de rappeler que celui qu'il embrasse, à l'exclusion de toute doctrine rationnelle de l'*obligation*, et qu'il nomme la *pitié*, ne diffère de ce qui est dit, en style chrétien, *charité* ou *amour*, qu'en cela, qu'il le considère comme un pur sentiment naturel, au lieu que le christianisme en fait aussi un *commandement*. Mais il ne laisse pas, de même que les religions fondent leur principe de morale sur leur dogme, de vouloir que le sien s'appuie sur son système. Il reproche amèrement au criticisme kantien d'accorder la primauté à la morale sur la métaphysique ; il accuse cette doctrine, qui subordonne tout concept théologique à la morale, d'être née de l'esprit théologique, et de reconstituer une théologie ; il se place donc, comme les autres disciples de Kant, qu'il a tant vilipendés, à l'antipode de la pensée criticiste, et persiste aussi bien qu'eux à faire reposer sur une base dogmatique qui lui est propre un système objectif de l'univers d'où l'éthique aura à découler.

« Il n'y a pas une religion sur la terre qui, en imposant

aux hommes une morale, ait laissé cette morale *se soutenir elle-même :* toutes lui donnent pour base un dogme, qui même n'a pas d'autre utilité essentielle. Pareillement, en philosophie, le fondement de l'éthique, quel qu'il soit, doit à son tour trouver son point d'appui *dans quelque métaphysique, dans une explication, telle que le système la fournira, de l'existence en général*[1]. » Voyons maintenant ce fondement. Schopenhauer présente en opposition l'une avec l'autre ces deux pensées :

« L'individuation est réelle, le *principium individuationis* « et la distinction des individus telle qu'il l'établit constituent « l'ordre des choses en soi. Chaque individu est un être radi- « calement différent de tous les autres; dans mon moi seul « réside tout ce que j'ai d'être véritable; tout le surplus est « non moi et me reste étranger. » Voilà, un jugement contre lequel protestent mes os et ma chair, qui sert de principe à tout égoïsme, et qui s'exprime en fait par tout acte dépourvu de charité, injuste ou malicieux. »

« L'individuation est une pure apparence; elle naît de l'es- « pace et du temps, qui sont les formes créées par la faculté « de connaître dont jouit mon cerveau, et imposées par elle « à ses objets; la multiplicité aussi et la distinction des indi- « vidus sont une pure apparence, qui n'existe que dans l'idée « que je me fais des choses. Mon être intérieur véritable est « aussi bien au fond de tout ce qui vit, il y est tel qu'il m'ap- « paraît à moi-même dans les limites de ma conscience. » — Cette vérité, le sanscrit en a donné la formule définitive : *Tat twam asi, Tu es cela...* »

Il est manifeste que le choix n'est pas forcé par le principe logique *exclusi medii* entre ces deux formules, et qu'il y a un milieu qu'on peut tenir entre l'identité universelle et l'absence de toute individualité. Choisissant l'identité, cependant, et s'y tenant exclusivement, Schopenhauer qualifie d'*égoïsme* l'attitude morale des partisans de l'individuation, et réserve aux seuls adversaires de l'individuation le sentiment de la *pitié*, source unique, suivant lui, de toute bonne pensée et de toute bonne action : « Selon que c'est l'une de ces deux pensées, ou l'autre, — celle de l'unité, celle de la multiplicité, — qui prévaut en nous, dit-il, c'est la φιλία d'Empédocle, ou le νεῖκος qui

(1) Schopenhauer. *Le fondement de la morale*, traduction de M. Burdeau, p. 3.

règne entre l'être et l'être. Mais celui qu'anime le νεῖκος, s'il pouvait, dans un effort de sa haine, pénétrer jusque dans le plus détesté de ses adversaires, et là, parvenir jusqu'au dernier fond, alors il serait bien étonné : ce qu'il y découvrirait, c'est lui-même. En rêve, toutes les personnes qui nous apparaissent sont des formes derrière lesquelles nous nous cachons nous-mêmes; eh bien! durant la veille il en est de même; la chose n'est pas aussi aisée à reconnaître, mais *Tat twam asi*[1]. »

C'est une grande et belle idée, si nous réduisons l'image, à une forme compréhensible, que celle de la découverte que pourrait faire au cœur de l'être du monde, s'il lui était donné d'y pénétrer, l'homme qui, dans l'aveuglement de sa condition terrestre, n'a cessé de travailler *contre lui-même*, contre son essence et son être propre, en travaillant *contre l'être l'autrui*, contre l'humanité. Mais la révélation que cet homme aurait ainsi du lien de solidarité universelle suppose l'existence et la conscience individuelles, que le métaphysicien de l'identité rêve d'abolir. L'union implique logiquement la distinction, ou tout se perd dans l'indéterminé et le non-être. On se trouve avoir parlé de morale et de sentiments moraux pour arriver à un point où l'on ne peut plus conserver aucun sens aux mots dont on s'est servi, et auxquels on semblait attacher une valeur.

Qu'il ne puisse être question d'obligation, de devoir, de justice, là où la relation morale se réduit à un rapport du même au même, rien n'est plus clair, et Schopenhauer paraît logique en supprimant ces notions et ne laissant subsister que la bonne et la mauvaise passion, l'une qui consiste *à se reconnaître*, et l'autre *à se nier dans un autre;* mais il ne s'aperçoit pas que ces deux affections ne présentent elles-mêmes à l'esprit aucun sens, et que la première n'a point de but, *si l'autre est le même que l'autre*. La φιλία n'est pas moins phénoménale que le νεῖκος, au point de vue du système; elle s'évanouit comme lui dans l'extinction totale qu'il lui est donné pour fin d'accomplir, et dès lors quelle bonté *en soi* peut-elle avoir, n'étant rien *en soi ?*

Il faut aller plus loin et remarquer que la pitié ou l'amour périt, et non pas seulement la justice, dans la transformation que lui fait subir cette métaphysique. En langage commun et

(1) Schopenhauer. *Le fondement de la morale*, p. 189.

dans les idées de tous, ces sentiments, même en leur plus grande généralisation possible, étendus à des groupes de plus en plus grands, sont toujours des rapports à quelque autre que soi, et, par conséquent, supposent à un degré ou à un autre l'individuation. La reconnaissance de l'unité et de l'identité universelle, l'explication du fait de la pitié ou charité par le fait de l'unité, reviennent donc à cette affirmation : que c'est de soi qu'on a pitié, et qu'au fond on n'aime que soi : *unica* (non plus *prima* comme dans le dicton) *sibi caritas*. L'égoïsme, d'abord réprouvé, absorbe métaphysiquement l'amour et disparaît lui-même dans sa victoire.

IX

La haine de l'individuation est donc le dernier mot de la morale de Schopenhauer comme de sa métaphysique, et avant de l'être de sa métaphysique, et rien ne convient mieux au pessimisme, puisque c'est moralement la haine de l'existence qui se donne satisfaction métaphysiquement par la négation du temps, l'individualité, la multiplicité et le temps étant les premières conditions de toute idée que nous puissions avoir de l'existence. Toute philosophie appliquée au problème de l'existence a voulu tracer le plan d'une *histoire du monde*, afin de répondre aux désirs, ou aux regrets et aux espérances des hommes. Pour les désabuser et faire tomber devant eux le *voile de Maïa*, le plus court moyen et le plus radical sera de leur persuader que *le monde n'a réellement pas d'histoire*. « C'est être à l'antipode de la philosophie, d'aller se figurer qu'on peut expliquer l'essence du monde à l'aide de procédés d'histoire : et c'est le vice où l'on tombe, dès que, dans une théorie de l'essence universelle prise en soi, on introduit un devenir, qu'il soit présent, passé ou futur, dès que l'avant et l'après y jouent un rôle, dès que, par suite, on admet, ouvertement ou furtivement, dans la destinée du monde, un point initial et un point terminal, puis une route qui les réunit et sur laquelle l'individu, qui croit ainsi faire de la philosophie, sait indiquer comment l'homme se trouve placé sur cette route. Cette façon de *philosopher en historien* donne pour produit le plus souvent une cosmogonie : il y en a tout un assortiment; ou bien c'est le système de l'émanation, ou celui des doctrines de la chute; ou bien enfin, lorsque, désespéré de

tant de tentatives inutiles dans ces voies, l'on est poussé dans la dernière qui reste, c'est, au contraire, une doctrine de devenir perpétuel, de naissance, de croissance, d'apparition, l'être arrivant à la lumière, du sein des ténèbres, du sein de l'obscur principe fondamental, du fond dernier, du fond sans fond : on connaît le chapelet. Pour y couper court, il suffit de faire observer que toute une éternité, c'est-à-dire un temps infini » — selon ce système — « s'étant déjà écoulé jusqu'au moment présent, tout ce qui pouvait et devait naître doit être né déjà. Car tous ces systèmes de philosophie historique, quelque importance qu'ils cherchent à se donner, et comme si Kant n'avait jamais existé, prennent le temps pour un attribut de la chose en soi, et ne vont pas au delà de ce que Kant appelle le phénomène, par opposition à la chose en soi, ou de ce que Platon appelle « ce qui devient toujours et n'est jamais », enfin de ce que les Indiens appellent le tissu de Maïa[1]. »

On a vu que Schopenhauer ne serait pas si éloigné qu'il croit l'être de certaines de ces doctrines *historiques* de la génération du monde, et nommément des « doctrines de la chute », si ce n'était que l'*histoire* qu'il compose, il lui plaît d'en nommer illusion et néant le contenu, *ce pur phénomène*, ainsi que l'étoffe dont il est fait (*espace* et *temps*), tandis que les autres philosophes substantialistes et panthéistes accordent à cette *manifestation*, comme ils la nomment, et à la loi du temps, la réalité, tout en l'opposant à leur *Chose en soi*, ou *Substance*, ou *Absolu*, ou *Force*, ou *Un*, ou *Matière*, ou *Dieu*, selon le style de chacun. Kant, que Schopenhauer prétend tirer de son côté, eût été surpris et révolté par l'interprétation nihiliste du monde phénoménal, du monde de l'expérience, pour lequel il réclame si essentiellement et partout la *réalité objective*. Le disciple du maître idéaliste n'a pas le droit de conclure, de ce que le temps est une condition de la représentation, et qui en est inséparable, n'existant qu'en elle et pour elle, que le temps n'a point de réalité ; car en ce cas la représentation non plus n'aurait point de réalité, et ce ne serait rien que d'être objet pour soi-même et d'avoir des objets. C'est bien dire quelque chose de semblable à cela, c'est le dire au moins autant qu'on le peut sans supprimer le *cogito* empirique, —

(1) Schopenhauer, *Le monde*, t. I, § 3. — J'emprunte aux deux traductions françaises.

ce qui n'irait pas sans contradiction — que de qualifier d'illusoires et de *tissu de Maïa* les phénomènes multiples, variables et transitoires qui sont les objets empiriques de la représentation. Mais, après tout, qu'est-ce dire d'autre et de plus que ceci même : savoir, qu'ils sont multiples, variables et transitoires ? et qui le conteste ?

Schopenhauer ne s'est point avisé de traiter la vraie, l'unique question à poser sur cet extrême terrain de la métaphysique. Elle nous apparaît sous deux faces, l'une négative, l'autre positive.

Premièrement, lorsque du spectacle des choses multipliées sans ordre et sans but, à ce qu'il semble souvent, de ce monde, la pensée affamée d'unité et d'existence permanente, indéfectible, se rejette dans l'idée absolue de ce qui ne se divise point et ne change en rien, et ne peut, par conséquent, subir les conditions du temps, de l'espace et du nombre, la pensée ne tombe-t-elle pas, pour ainsi dire, dans un précipice de néant plus profond, car il est sans ressource, que celui qu'elle a voulu éviter en bannissant de son idéal toute individuation, toute multiplicité phénoménale? Il est certain que, ne pensant que par relation, nous prenons ainsi pour objet suprême de notre intelligence ce qui ne se peut penser, et de nos désirs ce qui ne se peut désirer pour soi-même, n'étant rien de défini, mais seulement par répulsion et négation de tout véritable objet de désir. Qu'arrive-t-il alors? c'est que nous avons nommé, dans une espèce de mouvement d'exagération métaphysique, illusion et néant *la chose qui devient et n'est jamais* (en termes de Platon), et que nous prenons maintenant à sa place la chose *qui ne devient pas parce qu'elle n'a jamais été!*

Secondement, quand nous examinons les phénomènes, nous observons dans leurs rapports statiques et dans leur cours beaucoup d'ordre et de lois, une harmonie générale de ces lois, au défaut de laquelle ils ne seraient pas intelligibles. Il y a de la raison dans le monde. D'une autre part, le désordre consiste en ce que l'individuation est accompagnée de la guerre entre les espèces, entre les individus, d'un manque de garanties et d'une absence au moins apparente de finalité pour ces derniers, que la *nature* semble sacrifier à d'autres fins, on ne sait lesquelles, ou sans en avoir aucune. Il s'ajoute à cette situation un fait extraordinaire et capital, c'est que l'homme, habitant du monde ainsi

fait, a l'esprit informé de règles ou lois spéciales, dites morales, en désaccord non pas avec toutes, mais avec une partie des lois de la nature, et même des lois de ses propres appétits, et qu'il se préoccupe de cette *antinomie*, et se demande si elle est radicale ou si elle admet quelque remède ; s'il est possible que l'harmonie universelle se réalise jamais ; si le monde en renferme les conditions cachées. Il est clair, en effet, que deux hypothèses s'offrent à l'esprit : ou le Mal, — c'est le nom donné en un sens universel à cette antinomie, à ses effets et aux autres désordres, — est essentiel à l'existence, et le monde nous présente l'existence de la seule manière dont elle peut se réaliser, quelque idée que nous nous formions d'ailleurs de son principe; ou bien le Mal a une origine et une cause qui ne sont point nécessairement inhérentes à l'existence; il peut avoir un terme, on peut sans contradiction lui en supposer un. Dans cette dernière hypothèse, nous admettons la réalité du temps, et c'est dans un rapport du présent au passé et à l'avenir que nous cherchons la solution du problème moral de l'univers. Toutes les religions de réflexion et les philosophies qui placent le parfait à l'origine ont été amenées à voir la question sous ce jour.

La « conciliation de la vertu et du bonheur sous une condition de temps » est une forme particulière, humaine et philosophique, donnée à ce problème général. Ainsi l'a posé Kant, en sa raison pratique, pour en tirer, la liberté de l'homme servant de point de départ, les postulats de l'*immortalité* et de la *divinité*. Schopenhauer reproche aux doctrines morales des philosophes, même à celle des stoïciens et à celle de Kant, d'être toutes *eudémonistes* au fond; et à celles-ci en outre de se contredire, parce qu'elles affectent l'entier désintéressement de la *vertu*. Cette critique manque de justesse et de justice; car il n'est nullement contradictoire de regarder, d'une part, la *vertu* comme le *souverain bien* qui doit être poursuivi dans l'indépendance des autres biens, et, d'autre part, le *bonheur* comme un état auquel tend toute nature sensible, et dont l'idéal généralisé est d'accord avec ce que nous imaginons devoir se réaliser finalement dans le monde, *si le monde est régi par une loi suprême d'harmonie, s'il existe un monde moral.*

La vérité c'est que c'est Schopenhauer lui-même qui est eudémoniste, et poussé par la passion du bonheur, portée chez lui à son comble, à désavouer, pour ainsi dire, un monde dans lequel le bonheur est impossible. Et de même ce grand *uni-*

tariste de système est un profond *individualiste* de sentiment ; car où est le motif de sa désespérance radicale, si ce n'est dans la vue très claire qu'il a de l'impossibilité *pour l'individu* d'atteindre le bonheur dans les conditions de la vie présente? Il rejette dédaigneusement les doctrines qui donnent à la destinée un sens moral, et au mal une origine morale, puisqu'il attribue à une cause aveugle la production de ce monde dont l'existence est selon lui le mal même. Il ne croit avoir besoin de nous démontrer — à moins que ce ne soit en nous gagnant à la foi métaphysique de la volonté en soi et du néant des phénomènes qui en procèdent, — ni qu'il ne saurait exister une origine et un but de la vie, comme œuvre d'une volonté consciente unie à un entendement universel ; ni que des volontés individuelles créées n'ont pu renverser l'ordre de la création ; ni que les individus ne peuvent avoir une existence propre, garantie par des lois naturelles profondes en dehors de leurs espèces, et les espèces ne se pas confondre dans un tout primitivement et finalement indistinct ; ni enfin que des lois de l'univers sont impossibles qui mettraient à la disposition des individus, ainsi conservés, les moyens de rentrer « à la fin des temps » dans les conditions de la vie parfaite pour laquelle ils auraient été créés. Schopenhauer a rangé toute cette famille de croyances parmi les illusions du Vouloir-vivre. C'est d'elles pourtant, et de ce qu'on en décidera, que dépendent la force ou la faiblesse du pessimisme comme jugement absolu sur la valeur de la vie.

Nous avons remarqué en commençant que Schopenhauer mêlait dans l'exposition de sa doctrine deux sortes de vues dont les sujets diffèrent beaucoup et doivent pourtant se mettre dans la dépendance l'une de l'autre : un jugement sur la valeur de la vie et du monde, et un système sur l'origine et la fin des phénomènes et sur le principe d'individuation, qui n'est pour lui que celui de l'illusion. Il les mêle, et il a une confiance tellement absolue dans sa métaphysique, qu'il ne songe point à se dire que, si elle était fausse, si l'individu était réel, si la chute et l'origine du mal étaient des faits historiques, non des fictions métaphysiques ou mythologiques, si la fin du monde devait, comme son origine, être d'ordre divin, alors ses jugements sur le bonheur, la douleur et le devoir seraient à réformer par l'introduction de l'élément du temps passé et du temps futur dans l'appréciation de la destinée de l'homme.

C'est un lieu commun de l'optimisme, d'exiger du critique de l'œuvre de Dieu qu'il s'abstienne de tout jugement sur la bonté du monde, tant qu'il ne lui est pas donné d'en connaître le tout, et de connaître les relations que soutiennent avec ce tout des parties dont une juste appréciation est impossible quand elles en sont prises séparément. L'argument qui semble sûr de vaincre, si tant de science est nécessaire, est cependant inadmissible dans la supposition 1° que le monde soit en effet l'œuvre de Dieu — de Dieu défini comme il l'est dogmatiquement par les théologiens, — et 2° que cette œuvre n'ait point été corrompue par des agents indépendants et libres, après la création. En effet, la bonté qu'on a le droit de réclamer en vertu de ces hypothèses est l'entière perfection, et un tout ne saurait être parfait qui a des parties imparfaites *sous quelque rapport;* car la justification qu'on prétendrait obtenir pour ces dernières, en arguant des exigences d'un tout harmonique qui les réclamerait, rencontre l'objection insurmontable d'un autre monde possible, toujours possible pour la toute-puissance, dans l'harmonie duquel elles n'auraient point eu à entrer, et qui ainsi aurait été meilleur que le premier, *qu'on a supposé parfait.* Mais la perfection ne comporte pas de degrés. A plus forte raison le monde parfait exclut de sa composition des parties non seulement imparfaites sous quelque rapport, c'est-à-dire inférieures à notre idéal, mais mauvaises, simplement et positivement mauvaises, autant que ce mot *mauvais* a un sens, et telles que notre monde en renferme au physique et au moral : la douleur et le vice.

Mais l'argument qui ne vaut pas pour la défense de l'optimisme, dans les hypothèses dont l'optimisme est toujours accompagné, est entièrement satisfaisant, au contraire, quand on lui demande la justification d'un monde non pas *le meilleur possible*, mais créé *bon*, c'est-à-dire en un ordre de relations toutes et entièrement harmoniques, ensuite corrompu, perverti, du fait des volontés des êtres libres dont la conservation de cet ordre dépendait, mais soumis à des lois primordiales dont le développement tend à une fin de restauration où doivent s'accomplir les destinées des créatures. A ce point de vue, en effet, et à ne le considérer que comme simplement possible, le penseur a le droit d'exiger d'un jugement porté sur la bonté de la création, qu'il y soit tenu compte du passé et de l'avenir des phénomènes de la vie, et que la douleur des créatures, grief unique du pessimisme en dernière analyse,

ne fasse pas preuve pour la condamnation du monde, sans avoir égard à la liberté et à l'immortalité des individus, à leurs mérites ou démérites, à la justice divine, à la raison d'être morale des épreuves du monde présent, et aux perspectives d'un monde futur.

Il devient pour nous de plus en plus clair que c'est dans la métaphysique de Schopenhauer, non pas précisément dans la partie positive de ses théories de la représentation et de la volonté, mais dans la négation qu'il y joint de l'individuation et du temps, en un mot des phénomènes, comme réels, que réside tout le nerf et la force de son pessimisme, en ce qui concerne les jugements moraux, les conclusions morales. Forcé de ne voir que le monde présent des phénomènes, et de le voir en quelque sorte *sub specie æternitatis*, ou dans l'éclair d'un instant, puisque d'après lui cela ne fait point de différence, quelque temps court ou long qu'il semble durer, comment pourrait-il lui pardonner ses douleurs et ses incohérences ? N'est-il pas plein de perturbations et de catastrophes, de quelque côté qu'on le regarde, ce monde, avec sa trompeuse organisation de causalité, et donne-t-il aux individus qu'il laisse arriver sur la scène autre chose que des apparences de satisfactions toujours suivies de la banqueroute finale : la mort pour chacun et pour tous, la mort éternelle : *mors æterna manebit*, comme l'a si bien dit Lucrèce ? Et n'est-ce pas la même chose que s'ils n'avaient pas existé, quand ils n'existent plus ?

Nec minus ille diu jam non erit ex hodierno
Lumine qui finem vitaï fecit, et ille
Mensibus atque annis qui multis occidit ante.

Et tous étant dans le même cas, morts ou mourants, nés pour mourir, et la représentation n'étant rien qu'autant qu'elle est donnée dans des individus, ni le monde rien, à son tour, qu'autant qu'il y a quelque part de la représentation, n'est-il pas vrai que les individus, ni par conséquent le monde et la vie n'ont pas, pour les systèmes qui refusent aux individus le passé et l'avenir, plus de réalité et de valeur que ne leur en donne Schopenhauer en les traitant de formes illusoires, et de vains mirages les biens dont ces êtres se repaissent en espérances plutôt qu'effectivement, dans des intervalles accordés à leurs souffrances ?

Parmi ces systèmes, il en est plus qu'on ne se plaît généra-

lement à le reconnaître, dont le point de vue sur le monde est réellement pessimiste en ce sens, comme le veut la logique de leur négation de toute personnalité permanente, divine ou humaine. L'épicurisme, doctrine du plaisir pour l'opinion commune, de prudence et de tempérance pour de mieux informés, a revêtu dans l'antiquité, chez plusieurs de ses adhérents, un caractère de tristesse marquée, allant même au désespoir, quant à l'appréciation des biens de la vie, et le poète sublime [1] qui a mis tant d'âme dans l'expression de sa foi au néant comme fond et destinée de tout ce qui sent, aime et pense, est celui qui, de tous les anciens, nous a laissé, dans son amer désenchantement de toutes choses, un tableau lamentable de l'insatisfaction humaine des passions.

On a senti de tout temps combien l'école stoïcienne affirmait le mal en son violent effort pour le nier. On a toutefois eu tort de juger la fameuse exclamation : *Douleur, tu ne me feras pas avouer que tu sois un mal*, comme si elle voulait être la négation d'une qualité attachée à certaines impressions sensibles chez l'individu, et que l'individu évite naturellement et légitimement autant que cela lui est possible. Rien n'eût été plus ridicule. Les stoïciens renfermaient dans la négation, ainsi exprimée en forme paradoxale, deux propositions qui résument presque toute leur morale : 1° au point de vue personnel, le bien souverain du sage est l'impassibilité (ataraxie), qui implique l'acceptation volontaire de l'ordre empirique du monde, partout et toujours nécessaire tel qu'il est, avec toutes ses conséquences; et la domination exercée par la *partie maîtresse* de l'âme sur des passions dont l'entraînement serait de la révolte. Au regard de ce bien, il n'y a de vrais maux que ceux qui le combattent. La douleur, selon cette définition du mal, n'est pas un mal pour le sage. 2° Au point de vue universel, la douleur de l'individu et l'individu lui-même n'étant que des parties solidaires et rigoureusement enchaînées d'un monde excellent ne doivent être estimés par le sage que dans ce rapport avec le tout; et ce rapport, qui est nécessaire, ne saurait, quel qu'il puisse être, constituer en soi un mal. Le sage doit voir les choses à ce point de vue universel, et par conséquent, ne s'intéresser

(1) C'est un autre poète d'un caractère bien différent, on le croirait du moins, c'est Ovide qui a senti la *sublimité* de l'épicurisme ainsi interprété :

Carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti
Exitio terras quum dabit una dies.

moralement qu'à *ce qui dépend de lui* (τὰ ἐφ' ἡμῖν), faire taire sa sensibilité sur tout le reste (τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν), l'accepter comme inévitable, et ne pas s'en troubler.

Cette doctrine s'est nommée de l'*optimisme;* elle n'est pourtant que la résignation à prendre le monde comme il est, parce qu'il ne peut pas être autrement, et de ne se point laisser atteindre *moralement* par ses accidents, de le quitter, « comme on fait d'une chambre pleine de fumée », s'il devient décidément insupportable. Cette attitude ressemble pratiquement à celle du pessimisme; aussi n'a-t-il pas manqué de stoïciens qui ont, de même que les épicuriens, opiné pour la retraite du sage, pour son abstention des affaires : résolution équivalente pour les mœurs antiques, à ce qui s'est appelé plus tard *sortir du monde, renoncer au monde*. Sans doute, la résignation passive et l'abstention ne sont pas le dernier mot du stoïcien; il passe de là, se tournant, on pourrait dire *du côté du ciel*, par un mouvement de l'âme semblable à celui du religieux, au parti pris déterministe, non seulement de *ne vouloir que ce que Dieu veut*, mais encore de *le vouloir*. Il se met dans la place de Jupiter (*in arce Jovis*), qui ordonne les choses, sachant leurs raisons à toutes, et les approuvant : façon de parler, d'ailleurs, qu'il ne faudrait pas prendre à la lettre, car la volonté créatrice que semblent supposer la Providence des stoïciens (θεία πρόνοια) et leurs Semences rationnelles (λόγοι σπερμάτικοι) n'est pas moins aveugle que celle d'où descendent, selon Schopenhauer, la connaissance, les principes de raison et les idées directrices du monde phénoménal. La contemplation de l'ordre qui domine les phénomènes est optimiste, il est vrai, eu égard à l'état d'esprit qu'elle veut atteindre, mais pessimiste par rapport aux choses temporelles, périssables, pleines de vices et de lacunes. La preuve en est qu'elle ne s'obtient que par le sacrifice des sentiments naturels de l'individu. La nature que vise le conformisme stoïcien selon le précepte *Sequere naturam* n'est pas celle d'où nous tenons nos instincts et nos désirs, les bons et les mauvais, qui ont pour objet les individus et les phénomènes, mais la *nature du tout*, affranchie, comme la *chose en soi* de Schopenhauer, du *principe d'individuation* qui produit le monde. C'est donc bien, au fond, le sacrifice de l'individu, quoique la condamnation du monde soit beaucoup moins formelle et puisse même se tourner en apologie.

Si nous remontons des stoïciens à Héraclite, source non

douteuse de la cosmogonie stoïcienne, alors le pessimisme, plus ou moins altéré ou déguisé au cours de la longue histoire d'une vaste école, se montre dans tout son jour avec les idées de la séparation originelle, de la multiplicité et de la guerre comme sources de l'existence phénoménale et du mal, avec la doctrine de l'*écoulement perpétuel* et du caractère illusoire des phénomènes nés de la division du Tout, avec celle d'une matière commune de l'univers et de l'identification initiale et finale des choses par leur sortie du *Feu* et leur retour au *Feu*, principe d'unité, véritable *chose en soi* de ce système cosmogonique. Si Schopenhauer, au lieu de n'envisager que comme un cas unique le fait de la génération du monde par la décision de la liberté nouménale, eût posé cet événement comme autant de fois possible que cette liberté a pu ou peut dans l'avenir se trouver amenée de fois par la connaissance du mal à la négation du Vouloir-vivre, et rentrer dans le repos, l'analogie serait parfaite entre son système, ainsi devenu évolutioniste, et celui du vieux penseur. La différence ne porterait que sur la forme métaphysique et non plus symbolique de la théorie moderne, et l'on ne voit point en quoi répugnerait à cette dernière l'hypothèse de la répétition et même de la périodicité de la production des choses, adoptée par d'autres philosophes. La comparaison est en tout cas permise pour ce qui concerne le principe de pessimisme que nous considérons en ce moment, qui, transmis d'Héraclite, s'est perpétué au fond de l'âme stoïcienne par l'assimilation, au moins implicite, de l'individuation au mal. En conséquence de ce principe, la conscience ne doit point paraître à l'origine, parce que la création la rendrait responsable, et que, pour ne pas la croire perverse, il faut supposer la cause première aveugle, et lui ménager, en guise de théodicée, l'excuse de n'avoir su ce qu'elle faisait. La Providence, exclue pour la même raison, dans son sens propre et intelligible, doit devenir une loi de raison, immanente aux choses, malgré la réelle impossibilité qu'il y a de comprendre la loi sans l'intelligence, et l'intelligence sans la conscience. Dans tout cela donc, il existe un rapport profond, qu'on ne soupçonne pas à première vue, entre le genre d'optimisme forcé, particulier aux stoïciens, lequel est fondé sur le sacrifice consenti de l'individu et sur la résignation à l'ordre fatal des choses, et le pessimisme du philosophe qui, de tendance plutôt épicurienne dans l'appréciation des biens désirés et des maux cer-

tains de la vie, conclut à la condamnation de ce monde où les individus ne sont produits que comme des ombres douloureuses dont les satisfactions, toujours en espérance et toujours trompées, disparaissent enfin dans la mort.

La doctrine de Spinoza, dépouillée de son appareil démonstratif et considérée dans ses grandes lignes, est un stoïcisme qui a pris la forme du rationalisme cartésien, tout en se joignant à d'anciennes conceptions de philosophie scolastique. hébraïque ou arabe. En dépit (ou à cause ?) de ces origines multiples et confuses, ce système représente fort bien, et même encore après le cycle des disciples de Kant, l'aboutissement des croyances métaphysiques de la philosophie moderne, jusqu'au moment où la thèse du progrès de l'humanité, puis du progrès universel, est venue modifier profondément la physionomie des idées d'évolution. Dans le panthéisme éminemment statique de Spinoza, on ne trouve pas un système formel de naissance et de croissance des choses (quoique sans supposition de progrès, comme chez les stoïciens); cependant le monde y est présenté comme le produit de la substance, manifestée par des attributs infinis et développée en modes transitoires dont tout l'être n'est que par rapport au tout dont ils expriment les propriétés rigoureusement enchaînées. Et c'est la même négation de toute individualité comme permanente, le même déterminisme absolu des causes, regardées comme des effets nécessaires et indissolubles, la même identification du sage, par la connaissance et par le sentiment, avec l'essence éternelle en laquelle seule il peut exister durablement comme idée qui en fait partie; c'est enfin le même mépris du phénomène, en tant qu'il n'est point aperçu sous son aspect et dans ses liens de nature éternelle, mais pris illusoirement pour quelque chose qui se définit et qui vaut par lui-même (*idées inadéquates* en langage spinosiste). Un certain pessimisme, exprimé sous forme de pitié méprisante pour le pauvre monde des passions naturelles, est sensible chez Spinoza. Un lecteur délicat ne peut guère s'y tromper. La pitié attendrie du bouddhiste, telle que la demande Schopenhauer, est incomparablement meilleure.

Schopenhauer n'a su ou voulu voir que l'optimisme, dans l'attitude du philosophe qui détourne les yeux du monde de l'accident pour contempler la vie humaine dépouillée d'attachements temporels, *sub specie æternitatis*, absorbée dans quelque chose d'assez semblable à ce que lui-même, Schopen-

hauer, appelle l'*en soi*, le *noumène*. « La doctrine de Spinoza n'est toujours, dit-il que la doctrine juive et chrétienne de la substance éternelle, diminuée seulement de la personnalité du créateur; et elle est toujours l'optimisme. La spéculation qu'on appelle post-kantienne n'est qu'un spinosisme enjolivé, sans goût, défiguré, avec une phraséologie incompréhensible. Et toujours l'optimisme. Avec cette morale du *Tout est parfait*, il n'y à rien à faire pour l'homme qu'à jouir de la vie tant qu'elle dure, comme dans l'*Ecclésiaste* ». Et dans un autre passage : « Si j'accepte le ἓν καὶ πᾶν des panthéistes, je n'admets pas leur πᾶν θεός. Je pars de l'expérience et de la conscience de soi : je suis donc la marche ascendante ou analytique. Les panthéistes prennent la voie descendante ou synthétique : ils partent de leur θεός, nommé quelquefois par eux Substance ou Absolu, et c'est cette chose entièrement inconnue dont ils se servent pour expliquer toutes les choses plus connues. Chez moi, le monde n'exclut pas la possibilité d'une autre existence; il y reste encore une grande marge pour ce que nous ne désignons que négativement par négation du vouloir vivre. Le panthéisme étant essentiellement optimiste, le monde étant donc pour lui ce qu'il y a de meilleur, il n'a pas à chercher autre chose. » Et encore : « Par fatalisme, il faut entendre toute théorie qui attribue l'existence du monde, ainsi que la déplorable condition de l'espèce humaine, à une nécessité absolue, c'est-à-dire inexplicable à tous égards. Les adversaires du fatalisme croient qu'il faut faire dériver le monde de l'acte de libre arbitre d'un être résidant hors de l'univers. Mais les uns comme les autres supposent avant tout le *tertium non datur*, et tous les systèmes philosophiques jusqu'à ce jour ont adopté l'une ou l'autre de ces deux opinions. Je suis le premier à avoir rompu avec ce précédent : j'ai établi réellement ce *tertium* en démontrant que l'acte de volonté qui a donné naissance au monde est un acte de notre propre volonté. Il est libre, car le principe de raison, qui seul explique une nécessité quelconque, n'est que la forme de son phénomène. C'est pourquoi, dès son apparition et dans tout son cours, il est soumis à la nécessité, et c'est ainsi que par le phénomène seul nous pouvons reconnaître la nature de cet acte de volonté, et qu'il nous est donné *eventualiter* de vouloir autrement[1]. »

(1) Schopenhauer. *Le monde, Compléments*, § 50 : *Epiphilosophie* (traduction Cantacuzène).

On voit que Schopenhauer ne regarde, chez les panthéistes, qu'à l'optimisme voulu, systématique, qui est réel, et ne fait point attention au pessimisme au moins implicite du jugement qu'ils portent comme lui sur le monde par cela seul qu'ils cherchent le bien en soi dans l'unité et l'identité, et ne mettent fin dans leur pensée au mal empirique de l'univers qu'en supprimant l'individuation c'est-à-dire le monde même. N'est-ce pas, au fond, condamner *le phénomène*, que de chercher un refuge à ses misères dans un concept universel où toute individualité absorbée s'évanouit ?

Pour réduire la question à des termes simples et pratiques, on peut observer qu'il y a deux manières de se former un idéal de l'existence, en présence des maux de la vie qui tous supposent l'individuation. L'une, la plus commune et la plus naturelle, dont l'impossibilité rationnelle n'a certainement pas été démontrée par les philosophes, consiste tout uniment à concevoir une création, et par conséquent un système d'individuation entièrement harmonique. L'autre, que préfèrent les panthéistes et fatalistes les plus profonds, — ne parlons pas des autres, — et avec eux Schopenhauer, suppriment au fond, en leur idéal, cette individuation ; et comme elle n'est pas moins une condition des biens que des maux de la vie, ils anéantissent la vie même en toutes ses expressions connues ou imaginables, refusent le passé et l'avenir aux individus du temps présent, à la conscience la permanence, et ajoutent ainsi au pessimisme qui qualifie légitimement de mauvais les faits du monde actuel un autre pessimisme : à savoir, celui qui rejette arbitrairement l'hypothèse d'un monde primitif conforme à l'idéal et aux espérances de la vie humaine.

Il n'y a qu'une extrême préoccupation qui ait pu faire dire à Schopenhauer qu'il n'existait pas un *tertium quid*, avant qu'il eût découvert le sien, entre le système des fatalistes, attribuant l'existence *du monde et du mal* à une inexplicable nécessité absolue, et le système de leurs adversaires qui font dériver *le monde* de l'acte de libre arbitre d'un être résidant hors de l'univers. Le *tertium quid* qu'il imagine est un acte libre, quoique inconscient, engendrant sans responsabilité *le monde et le mal ;* celui dont il détourne les yeux, encore bien qu'assez connu dans l'histoire, c'est l'acte libre et conscient d'un être qui conçoit et crée non pas *le monde*, mais un monde parfait, l'introduction du mal dans l'ordre créé devant s'expli-

quer par la liberté donnée originairement à la créature. Il ne convient pas que le métaphysicien feigne d'ignorer, de son point de vue, cette solution du grand problème, en abusant de ce qu'il la trouve mêlée de puérilités et d'erreurs, entachée de fausse morale, matière de mythes et de légendes. C'est à lui, en effet, qu'il appartient de chercher la raison profonde et, s'il se peut, la formule vraie d'un sentiment si humain et d'une croyance à la fois antique et moderne, non pas née du christianisme, mais vrai fond et essence morale de cette religion; à plus juste titre que l'ascétisme et la pure pitié, principes du bouddhisme.

Ceux des philosophes panthéistes qui ont spéculé, quoique avec des formules différentes les uns des autres, mais enfin sur ce qu'on peut appeler une chute et un retour de l'être : division primitive, unité et identité finales; ou ne fût-ce que développement d'une substance sans origine ni fin, avec assimilation de l'esprit du sage à l'éternel principe immanent, avec sacrifice du moi phénoménal, tous, on peut le dire en regardant de haut leurs idées, tous ont admis quelque chose comme *le péché* au fond du monde et dans le fait même de son existence. C'est là qu'est leur reconnaissance et leur explication du mal, et c'est là leur pessimisme, ainsi que nous l'avons expliqué, malgré la profession ouverte qu'ils peuvent faire et l'emploi des formules de l'optimisme. Schopenhauer lui-même, à certains endroits, a fait valoir, on l'a vu, cette interprétation, que d'autres fois il oublie, de son système sur la décision que prend la liberté nouménale de devenir un vouloir vivre phénoménal. Seulement ces philosophes, auxquels on peut donner, de ce point de vue, en y comprenant peut-être Spinoza lui-même et Bruno, le nom de métaphysiciens de la chute, ont placé le péché avant l'homme et hors de la conscience, ce qui fait que leurs doctrines ne sauraient être des doctrines de justice. Aussi sont-elles incompatibles avec la création et la Providence, faute de pouvoir justifier le créateur en présence du monde qu'il aurait fait. Il faut ranger avec eux ceux des théologiens du christianisme qui ont méconnu le principe de la personnalité humaine en imaginant un père commun de l'humanité *en qui tous auraient péché*, ou quelque autre unité mystique de la Créature capable d'engager la responsabilité de toutes les consciences à naître.

A cette métaphysique qui répond à ce que le panthéisme ancien et moderne comporte de vues profondes, a succédé

dans la plupart des esprits dont les tendances dominantes sont analogues, c'est-à-dire les négations toujours les mêmes, une doctrine de progrès universel, avec un idéal de bonheur futur de l'humanité terrestre. Ce changement semble d'abord de nature à modifier l'ancien et systématique optimisme, plus affecté que réel, et donner un fondement sérieux aux espérances humaines, puisque le vieux principe de l'identification de l'individu avec le tout divin se trouve remplacé par son entière union de cœur et d'esprit, outre celle de substance, à cette humanité progressive dont les futurs composants individuels doivent, dit-on, jouir des biens de concorde et de paix, ainsi que des bonnes conditions physiques, dont la formation de l'intelligence et la marche nécessaire de la nature ne nous permettent pas encore à nous d'entrer en possession. Mais ce nouveau genre d'optimisme est plus illusoire que l'ancien, et cela même dans la supposition où l'hypothèse du millenium psychologique et physique serait quelque chose de mieux qu'imaginaire. L'ancien optimisme trouvait au moins dans le renoncement à l'individualité une satisfaction mystique immédiate; le nouveau consent au même sacrifice, non point en faveur du tout immuable, mais en se consolant des misères présentes par la perspective de la félicité future. Félicité de qui? d'individus périssables, destinés au néant définitif comme ceux qui vivent maintenant. Là où il n'y a de permanence au monde que pour l'inconscient, quel fondement est-ce donner à un jugement optimiste sur la nature de l'univers, que l'hypothèse de cette existence à venir de consciences plus claires et plus heureuses que les nôtres, si l'on veut bien le croire, mais non pas de plus de valeur en soi et par rapport en l'éternel ensemble, n'étant pas davantage chose qui dure et qui ait une fin, une destinée pour toute la suite des temps.

Devant la pensée du rien définitif pour chacun, et du rien qui s'ensuit pour tout le monde conscient, — l'hypothèse n'admettant pas la représentation du monde comme donnée, si ce n'est inadéquatement et en des consciences passagères, — la maxime la plus logique doit être pour chacun, et d'ailleurs selon son penchant, ou le *Carpe diem* épicurien, ou le Τὸ σὸν μόνον σὸν εἶναι du stoïcien, ou encore l'évangélique Αρκετὸν τῇ ἡμερα ἡ κακὶα αὐτῆς. Que ceux de chaque époque s'occupent de leurs affaires. D'ailleurs, le déterminisme panthéiste doit nous désintéresser de l'avenir. A quoi bon ce mirage des biens dont

pourront jouir nos lointains descendants, et cet esprit de dévouement qu'on réclame de nous à leurs intérêts, déjà garantis par l'Evolution, et qui ne sont pas, au fond, de plus grande importance qu'à présent les nôtres, puisqu'ils seront à leur tour ce que ceux-ci sont : misérablement individuels et chose d'un moment ?

Mais ce vain mirage projeté par les doctrines du progrès sur le vide réel de l'optimisme évolutioniste tend à se dissiper. On se plaint de l'invasion du pessimisme. Ceux qui le voient avec regret sont des premiers à en sentir l'atteinte. L'entrée en scène du boudhisme dans la philosophie occidentale, qui en était si éloignée, peut avoir une heureuse signification : ce serait la reconnaissance de la douleur comme essentielle à la vie organique et à la vie morale du monde de l'expérience ; ce serait, la tradition chrétienne aidant, avec l'étude de l'histoire de l'homme, l'aveu du péché inhérent à l'esprit et à la chair de l'humanité. On est déjà désenchanté des doctrines purement intellectualistes qui servaient aux philosophes à se détourner de ces grandes vérités. L'*évolution* morale des esprits, que l'*évolutionisme* soi-disant scientifique n'a pas prévu, pourrait les ramener aux hypothèses de foi et d'espérance, condition nécessaire d'un véritable optimisme qui, en philosophie de même qu'en religion, doit prendre pour sujet non le tout seulement, mais l'individu et, essentiellement, la personne, *le salut de la personne.*

RENOUVIER.

II

NATURE DE L'ÉMOTION

I

Le chapitre sur *les Émotions* est l'un des plus curieux des *Principles of Psychology*, de M. W. James. Au moment de sa première apparition dans le *Mind*, plusieurs se sont récriés. M. James « mettait la charrue avant les bœufs » se disait-on. En quoi, si l'on ne se trompait point, on éludait quand même, et grâce à une vieille métaphore, la nécessité de réfuter. Personne n'est d'avis que la charrue doive précéder son attelage. Mais qu'est-ce qui est la charrue? Qu'est-ce qui est l'attelage? Et si, par hasard, on les avait pris jusqu'à ce jour l'un pour l'autre, ne faudrait-il pas féliciter M. James d'avoir remis les choses en l'ordre?

On mène un enfant chez le dentiste. Au moment d'entrer son cœur défaille. Il tremble. C'est qu'il a peur, n'est-il pas vrai? Sans doute, les deux faits s'accompagnent, la peur, le tremblement. On les dirait simultanés. Pourtant s'ils l'étaient, on intervertirait indifféremment leur ordre d'apparition. Et l'on ne peut intervertir. M. James lui-même n'y consentirait pas. Seulement, au lieu de dire à notre enfant: « Tu trembles, parce que tu as peur », il lui dirait : « Tu as peur, parce que tu trembles. » Je pressens qu'on ne saisira pas la différence et qu'on traduira la seconde formule comme si elle signifiait : « Je sais que tu as peur parce que je te vois trembler. » Et l'on traduirait fort mal. C'est le tremblement qui fait naître l'idée de la peur. La peur abstraction faite de ses effets physiques n'est qu'une « idée émotionnelle », *emotional idea*. Il n'y a donc rien de psychique dans l'émotion si ce n'est cette

idée même. Par suite, on devrait distinguer l'émotion proprement dite, fait exclusivement corporel, de sa constatation par l'esprit, fait de l'ordre des connaissances.

Dans les *Sensations d'Italie* de Paul Bourget, nous lisons : « C'est enfin à l'Académie une Ève et un torse du Christ « flagellé... Je sais qu'il est à Sienne des centaines d'autres « œuvres aussi importantes, sinon davantage, *mais celles-là me « remuent entre toutes de ce petit frisson particulier, qui ne se « discute pas plus que l'amour*. Ailleurs, nous jugeons, nous « critiquons, nous analysons; ici, nous sentons. »

Et le mot *sentir* ne saurait faire équivoque. Au besoin le titre du livre suffirait à en déterminer le sens. L'admiration résulte de « sensations d'art ». Le terme est de B. d'Aurevilly. Bourget s'est emparé du mot. Pourquoi ? Parce qu'il a cru discerner, entre le « sentiment » des vieux psychologues et la « sensation » proprement dite, une différence d'intensité tout au profit de cette dernière. Au demeurant, il ne lui paraît peut-être pas qu'un plaisir esthétique puisse être reconnu tel s'il ne retentit à travers l'organisme. Il lui semble que les émotions esthétiques sont avant tout des ébranlements. Est-ce « avant tout » c'est-à-dire « essentiellement » ou bien « exclusivement » qu'il faut dire? De décider en cela, ce n'est point son affaire. Mais c'est l'affaire de M. James, et M. James dit « exclusivement ». J'espère qu'on aura saisi tout ce qu'il y a d'hérétique dans la théorie de M. James, et qu'il range les émotions dans la classe des phénomènes « afférents ». Il prend donc position juste aux antipodes de la théorie classique. Et en la renversant, il la ruine. — Ne soyons cependant pas trop pressés de relever ce qui vient d'être abattu.

Les plaisirs esthétiques, en effet, suscitent des jugements. Mais essayez de chercher de quels autres jugements ceux-ci dérivent, et vous chercherez sans succès. Aussi bien, tout jugement de ce genre n'est-il pas une constatation ? Et s'il l'est, comment confondre le fait même de constater avec le phénomène qui en est l'occasion? Bourget ne discute pas le « frisson ». Mais ce frisson, il l'*éprouve*, avoue l'éprouver et, séance tenante, il l'*approuve*. L'émotion prend l'âme tout entière. Et si elle la prend, c'est assez dire, semble-t-il, qu'elle lui vient d'ailleurs. Sans aller bien loin, on aura vite dit que l'émotion est une espèce du genre sensation. Et cela, que M. James le dise ou le taise, il n'importe guère. Chaque fois qu'on se sent « remué », encore qu'on ne croie l'être que par

métaphore, on a tout de même l'obscure conscience ou de subir ou de produire un mouvement. Et il a beau n'y avoir point de choc extérieur, le choc subsiste inutilement discutable. Et si c'est au dedans de nous que se produit la secousse initiale, c'est néanmoins au dedans de notre être physique. L'âme est spectatrice, rien de plus.

Ce n'est là qu'un tracé sommaire de la théorie. La doctrine de M. James va sans doute plus loin. Cependant, jusqu'au point où nous venons de l'arrêter, qui s'empêcherait de reconnaître combien elle est conforme à la nature des choses? Nous avons beau nous en aller répétant que l'émotion est « un mouvement de l'âme », non seulement cette idée de mouvement fait lever des images spatiales et de nature corporelle, mais encore, si l'on détourne l'attention de ces images et qu'on cherche en quoi l'émotion consiste, on ne trouve pas. « On », ici, est synonyme de « sens commun ». — L'hérésie de M. James pourrait donc bien n'en être pas une.

Et la nécessité s'imposerait d'abjurer l'ancienne doctrine... à moins que l'on ne fût en mesure de définir l'émotion et non pas seulement « l'idée émotionnelle » sans être contraint de regarder du côté du corps. Le moment paraît donc favorable à l'examen de la théorie classique de l'émotion. Par malheur cette théorie est absente. Il n'est pas de traité élémentaire de philosophie qui ne la suppose, je veux dire qui reprenne pour accordée l'existence des « mouvements de l'âme ». Nul ne s'est avisé de démontrer leur réalité ni même d'éclaircir la notion à laquelle cette réalité est censée correspondre. Il y a certes là une lacune à remplir. Et l'on peut penser sans exagération que les intérêts du criticisme (car le criticisme est tout ensemble phénoméniste et immatérialiste) ne sont pas étrangers au succès de l'entreprise. D'autres, — ou nous-mêmes, mais plus tard — la pousseront plus avant. Pour l'instant, ne songeons à rien plus qu'à frayer la route et à situer les premiers poteaux indicateurs.

II

Au jugement de tous les psychologues, il y a lieu d'attribuer à l'âme, quoi que l'on pense de sa nature spirituelle ou matérielle, la faculté d'être émue et non pas seulement d'éprouver des sensations. Pour que l'on soit fondé, avec

Bossuet et depuis bien des siècles avant Bossuet, à distinguer la joie et la tristesse, du plaisir et de la peine physiques, il faut nécessairement que l'émotion ait l'âme pour siège et qu'elle n'ébranle le corps qu'en vertu de la liaison du physique et du moral.

Pourquoi la sensation? Parce que l'âme est avertie de ce qui se passe dans le corps. Pourquoi l'ébranlement physique auquel on donne le nom d'émotion et qui n'en est que la suite nécessaire? Parce que dans le corps retentit tout ce qui survient dans l'âme. Ceci est de la psychologie courante. C'est de la meilleure psychologie.

La sensation n'est pas un mouvement de l'âme. L'émotion en est un. La sensation est la conscience d'un changement qui a pour siège le corps. Ou bien l'émotion se confond avec la sensation, ou c'est l'âme qui la fait naître et la fait naître en elle.

Une difficulté s'élève. On sait laquelle; mais ne craignons pas d'y ramener l'attention du lecteur. A prendre le terme émotion dans le sens étymologique, l'idée de mouvement paraît bien y être impliquée. Est-ce même assez dire? Car il ne suffit pas de dire qu'elle est contenue dans la notion générale d'émotion. Il faut ajouter qu'on ne l'en peut exclure sans abolir la notion. Toute émotion est un mouvement. De plus, si l'on prend garde à la préposition *é* adjointe au substantif, ce mouvement a pour caractère de désorienter le mobile, et de lui imprimer une direction que de lui-même il n'eût pas suivi. Toute émotion est *distraction*.

Est-il permis de parler d'émotion et par suite de mouvement là où par hypothèse il n'y a point d'étendue? Un matérialiste peut bien nier la spiritualité substantielle de l'âme; il ne saurait nier l'apparence spirituelle de ses états et à quel point l'étendue leur semble réfractaire. Or le mouvement implique l'étendue. Il n'y aurait donc point de mouvement psychique et l'on ne pourrait dire : « les mouvements de l'âme », sans parler par métaphore.

Mais s'il n'est de mouvements de l'âme qu'en un sens figuré, autant vaut retrancher l'émotion de la catégorie des phénomènes de l'âme. La réalité de l'émotion demeure : le siège en est déplacé. Le droit de dire : « Je suis ému », subsiste. Celui de dire : « J'ai l'âme émue » et de s'imaginer en le disant qu'on ne parle point par figure, se trouve abrogé.

Et voici la conséquence. L'âme perd le don de jouir et de

souffrir. Les plaisirs intellectuels et les peines morales disparaissent, ou plutôt, mais c'est tout aussi grave, ces plaisirs et ces peines, au lieu de naître dans l'âme, ne font qu'y parvenir, de telle sorte que si l'émotion veut rester distincte de la sensation proprement dite, la différence qui les sépare ne permet plus de les *opposer*.

Acceptons-nous la conséquence? L'émotion une fois réduite à un ébranlement nerveux, et le rôle de l'âme une fois limité à la perception de cet ébranlement, il faudrait bien que les mélomanes entre autres prissent de cela leur parti et consentissent, non pas sans doute à la perte de leurs plaisirs ni même à la diminution de l'intensité de ces plaisirs, du moins à l'abaissement de leur valeur. Car enfin, outre la quantité de plaisir contenue dans une émotion, la qualité de ce plaisir, elle aussi, importe. Et le prix de cette qualité croît à proportion que la part de l'âme y est plus forte. Or c'est cette part que nous craignons d'être obligés de réduire. Il est vrai que la réduction au lieu de porter sur un groupe d'émotions, s'étendrait à la totalité des faits de même *genre*, et que du moment où la baisse se produirait sur toutes les valeurs de même nature, l'effet de la dépréciation subie par chacune en deviendrait d'autant moindre. Les pertes subies en commun, pour si grandes qu'elles soient, laissant l'amour-propre intact, semblent relativement légères à supporter.

Mais, encore une fois, devra-t-on se résigner à les subir? Il y paraît bien, tant que l'idée d'un « mouvement de l'âme » ne cesse point de paraître envelopper une contradiction. En assurant qu'elle l'enveloppe, beaucoup estimeraient qu'ils font preuve de sagacité; mieux vaut, dans l'ordinaire, être sagace que subtil. Et pourtant des cas se rencontrent où pour éviter d'être subtil on passe à côté du vrai.

Et c'est le cas présent. L'âme, pour n'être pas un objet susceptible de se déplacer dans l'espace, ne laisse pas quand même de changer tout le temps qu'elle dure. Aussi bien, nous autres hommes, quand nous pensons à une chose durable, nous ne prétendons pas que tout reste en elle de ce qui s'y trouvait au premier jour. Pour durer il suffit de changer sans disparaître. C'est mal dire : « il suffit ». Car c'est de nécessité qu'il est ici question pour l'âme. Où elle ne vit pas elle n'est point. Où elle ne tend pas à passer incessamment d'une perception à une autre, elle ne saurait vivre. Cette tendance se manifeste et se réalise dans le temps. Et c'est

parce que, dans le temps, l'on change, que le temps se décompose à nos yeux. Il serait en effet contradictoire que l'homogène nous apparût divisible si primitivement l'expérience ne nous le présentait rempli d'éléments divers, donc divisé, par là même divisible. Et c'est seulement quand le contenant arrive à être distingué du contenu que l'homogénéité du contenu s'impose. La notion de temps est enfantée par des consciences dont les états, en se multipliant, varient, et dont les variations seules attestent leur soumission à la loi du nombre.

Sans aller chercher s'il fut un moment dans l'histoire ancienne ou plutôt dans la préhistoire de la conscience humaine où, tout en se connaissant, elle ignorait qu'il est un temps et que *dans* ce temps elle change, et afin de rester attentif à ce qui se passe chez nos « semblables » selon le sens exact du terme, reconnaissons que l'idée du temps et celle de changement s'avoisinent. Reconnaissons que si, d'une part, en de certains jours, le temps nous semble passer plus vite ou plus lentement, nous savons ou croyons bien savoir que ces mots « lent » et « rapide » ne lui sauraient convenir. En lui les événements se succèdent avec plus ou moins de rapidité. Et c'est ce plus ou moins de vitesse qui paraît du contenu se communiquer au contenant. Les psychologues ont noté cela depuis longtemps. Et de cela, tout le monde est bientôt convaincu.

Il est tout aussi facile de s'apercevoir que ce passage d'une perception à une autre, qui est la vie même de l'âme, n'exige point, pour s'effectuer, qu'à des portions égales de la durée correspondent des états distincts de la conscience. On pense dans le temps et l'on peut y penser plus ou moins vite. Et ce qui le prouve bien ce sont certaines épithètes dont l'idée de durée constitue si l'on peut dire la trame, et qui servent à caractériser soit les différentes natures d'esprit, soit les différentes façons dont travaillent les gens d'étude. La lenteur et la rapidité d'esprit eurent-elles jamais besoin de définition? Et ces manières d'être se conçoivent sans aucun appel à l'intuition spatiale. D'où l'on peut conclure, ce nous semble, que le mouvement est une catégorie, c'est-à-dire une loi du phénomène en tant que phénomène. Dès lors pour « se mouvoir » il devient inutile de « se déplacer ».

La remarque n'est ni de nous ni de nos maîtres. Elle est de beaucoup plus ancienne. N'est-ce pas Aristote qui le premier vit dans le changement qualitatif et dans le mouvement

local deux espèces d'un même genre ? Et n'est-ce point, en quelque manière, prolonger la pensée d'Aristote que de voir dans le changement psychique une variété de l'ἀλλοίωσις, et par là même du mouvement ? Et puis, est-il bien certain que la raison du mouvement soit le simple passage d'un lieu dans un autre lieu ? Supposons un mobile dont les positions changent. S'il fait partie d'un espace que seul il occupe, il a beau se mouvoir, en raison de l'homogénéité essentielle à l'espace, rien en lui ne change. S'il y a changement, c'est que pendant qu'il va d'un point à un autre il est dans l'espace certaines parties occupées à demeure. Par suite, au fur et à mesure que varie la situation de notre mobile, sa distance aux points en question varie incessamment. Dès lors une série de figures et de figures à chaque instant nouvelles se dessinant dans l'espace le changement s'y introduit. Mais sachons que le changement, pour survenir, exige que dans l'espace les distances des mobiles qui le parcourent ne restent jamais les mêmes. C'est donc en vue du changement qu'il y a déplacement de parties. Et l'on est fondé à dire en parlant la langue d'Aristote que la κίνησις a l'ἀλλοίωσις pour raison. Or si l'essence et la raison peuvent être identifiées l'une à l'autre, comment hésiter à reconnaître que l'essentiel du mouvement est le changement, et qu'on est en droit de qualifier de mouvement tout changement, même celui qui, pour s'accomplir, n'a rien à démêler avec l'espace ?

III

Il est donc un mouvement psychique. Reste à savoir si tout mouvement psychique est émotion. Puisque dans le plus simple exercice de la pensée les idées se succèdent, on ne peut nier qu'il n'y ait là mouvement. Ce mouvement a sa vitesse : on franchit plus ou moins vite l'intervalle d'une idée à une autre idée. Ce mouvement a sa direction : l'esprit ne passe de l'idée A à l'idée B que pour en atteindre une autre qu'il fixe plus ou moins distinctement, depuis le commencement de la mise en route. Et plus les pensées se succèdent dans l'ordre attendu plus l'esprit se possède. Il y a mouvement. Il n'y a pas émotion. L'âme est satisfaite mais d'une satisfaction toute négative.

Voici qu'un bruit de pas se fait entendre. On apporte une

lettre et dans cette lettre l'annonce d'une heureuse nouvelle. L'âme en est joyeuse. A une satisfaction négative a succédé une satisfaction positive. On ne pense plus à ce à quoi on pensait tout à l'heure : on est *transporté*. L'épithète est banale; elle n'en est que plus profondément significative. Observez : la physionomie n'est plus la même; le regard a changé de direction... Voici que l'on bavarde et qu'au geste sonore d'autres gestes s'ajoutent. Et c'est là l'émotion. Chacun peut s'en convaincre.

Négligeons ces signes extérieurs et demandons nous ce qui se passe dans l'âme sous le coup d'une émotion agréable profonde. Il se produit un trouble, il se fait une rupture dans la série des idées. On passe sans doute d'une perception à une autre mais non à celle que l'on attendait. De là un malaise qui peut déterminer de graves désordres. Toute émotion agréable trouble d'abord. Et c'est pourquoi les médecins, quand ils vous prescrivent d'éviter les émotions, vous interdisent autant celles qui exaltent que celles qui dépriment. Même la joie fait peur. Et les effets en sont d'autant plus à craindre : 1° que la transition est plus brusque; 2° que les pensées par lesquelles l'âme est subitement envahie, nous trouvent moins disposés à les subir. Il n'est point, à vrai dire, de joies accablantes, mais toute grande joie est un renouvellement de l'âme. Et l'on s'explique que ce renouvellement ne puisse impunément s'improviser. Le trouble est donc la caractéristique de l'émotion. Et s'il a son retentissement dans l'organisme, à commencer par le cerveau, n'est-il pas psychique de sa nature et n'est-ce point la conscience qui en est le siège? — On objecte que l'intensité de l'émotion se révèle par l'intensité de ses effets physiques. — En résulte-t-il nécessairement que ces effets se confondent avec leur cause? Pas plus ils ne doivent se confondre avec cette cause, que cette cause ne se doit confondre avec ses antécédents occasionnels. Ces antécédents sont : des sensations visuelles ou auditives; des jugements consécutifs à ces sensations. Et c'est intentionnellement qu'ici l'on s'exprime au pluriel. Le premier jugement consiste à grouper les sensations en perceptions et à ranger parmi ses congénères la perception ainsi obtenue. A ce jugement un autre succède. Et il consiste à déterminer quel changement la perception nouvelle introduira dans l'ensemble de nos états actuels ou futurs. Si le mot « esthétique » avait reçu dans notre langue la connotation impliquée par son

étymologie, rien ne serait plus exact que d'attacher à chacun de nos états de conscience un coefficient esthétique et de faire jaillir l'émotion d'un jugement porté sur ce coefficient. Aussi bien n'avons-nous pas à détourner l'adjectif de son acception coutumière. Remplaçons « coefficient esthétique » par « coefficient affectif » et ce que nous voulons faire entendre, croyons-nous, n'y perdra rien.

Mais ces sensations et ces jugements nécessaires pour que l'émotion ait lieu ne sont point elle, pas plus qu'elle n'est l'ébranlement physique généralement inséparable de sa présence. Qu'est-ce donc qui la constitue ?

Nous l'avons dit. L'émotion est produite par une invasion inattendue d'idées et de jugements. Elle consiste dans le trouble que cette invasion détermine, dans la rupture d'une série psychique, dans l'impossibilité pour la série envahissante de s'enchaîner à celle-là. Bref l'émotion naît d'un conflit psychique, et elle réside essentiellement dans la conscience de ce conflit. Y aurait-il émotion chez un être tel qu'on se divertit quelquefois à se représenter un pur esprit ? La question est vaine et très différente de notre présent problème. Car de dire que sans auxiliaire physiologique il n'est rien de psychique en ce monde, c'est parler sans profit. L'essentiel est de savoir si l'intervention de cet auxiliaire est indispensable à l'analyse de l'émotion. Nous serions heureux d'avoir démontré que cette analyse s'en passe et peut toujours s'en passer.

On est d'autant moins ému que l'on est moins surpris. L'émotion, par suite, est comparable à un choc. Elle amène, peut-être sera-t-il bon de le redire, un renouvellement dans le contenu de la conscience, et par là elle est un remède à l'ennui. Dans l'ordre esthétique, on n'admire sans doute point une œuvre à proportion qu'elle tranche sur celles que l'on avait admirées jusqu'ici. Mais il faut avouer que là où l'originalité manque, le plaisir n'est jamais complet. Il est donc naturel, sinon toujours, du moins en de certaines circonstances où le désœuvrement a trop duré pour n'être pas intolérable, de rechercher les émotions pour elles-mêmes, et cela, sans s'inquiéter des peines futures qu'elles traîneront à leur suite. L'esprit d'aventure est précisément caractérisé par cette recherche. Et il ne va pas sans un vif amour du danger. Quand ce danger met notre vie en cause, nous sommes des héros. Quand il n'expose que notre réputation nous sommes simplement des étourdis. Et c'est pourquoi l'audace dans la

conception et dans la production artistique ne semble digne d'admiration qu'au prix d'un plein succès. Les artistes, eux, ont plus d'indulgence que le public. Ils ont éprouvé l'attrait de l'aventure, le « plaisir d'essayer pour voir », la jouissance inséparable de la persuasion qu'on ne fait pas comme les autres. Bref, accessibles à la séduction du risque esthétique, ils estiment ceux qui la ressentent. Et leur estime pour les intentions peut égarer leur admiration pour les œuvres. De là vient l'indifférence des gens du monde à l'égard de ceux que les belles innovations passionnent. Ceux-ci en admirent-ils la beauté ou la nouveauté? On ne sait. Et si c'est la beauté, d'où vient que cette beauté échappe à tant de personnes?

Le risque physique, moral, esthétique et les plaisirs que ce risque fait naître ont été trop bien décrits pour ne pas nous interdire d'y insister plus. Aussi bien la digression a déjà trop duré et l'analyse de l'émotion nous réclame.

IV

On sait la thèse des stoïciens : les douleurs et les plaisirs sont affaire d'opinion. Et les stoïciens en concluaient que l'âme doit tout entreprendre pour se détacher des affections, attendu que l'opinion est principe d'erreur. Cette conclusion froisse : passons. Arrêtons-nous à ce qui prétend la motiver. La thèse en vaut la peine puisque aussi bien la nôtre y confine. Donc ces philosophes ont admirablement aperçu d'où l'émotion tire son origine et qu'elle naît d'un jugement, d'un acte d'intellection préalable. Et cet acte est décomposable en deux jugements : par le premier, l'âme prend connaissance du fait survenu; par le second, elle apprécie l'événement en fonction des plaisirs ou des peines qu'il apporte et qu'il doit bientôt apporter. Et ces deux jugements sont indispensables. En effet, si je ne savais pas que M. X... est mort, je ne souffrirais pas. De plus, saurais-je la mort de X..., si X... n'est pas mon ami, si sa disparition ne me paraît devoir amener aucun changement notable dans mes états de conscience futurs, je ne souffrirai point non plus. Et dans tous les cas de ce genre l'émotion est nulle. C'est donc bien le jugement qui permet à l'émotion de naître. Et c'est parce que l'homme pense qu'il est accessible aux joies et aux tristesses de la vie.

Après l'avoir fait naître, c'est encore le jugement qui la

fait durer. Car une erreur initiale commise dans l'appréciation des conséquences suffit ou pour que l'émotion cesse ou pour qu'elle change de nature, et de désagréable, par exemple, devienne agréable. Mais où réside le déplaisir? où la jouissance? Dans les idées, dans les jugements qui occupent l'esprit? Soit; et cependant deux personnes penseront à la même chose et en seront diversement et même, si l'on nous permet de le dire, inversement affectées. Une troisième ne sera point affectée du tout. Pourquoi?

Et d'abord remarquons qu'autre chose est penser à un événement agréable, autre chose est s'en réjouir. Le plaisir a beau naître du jugement, il en diffère. Et ce par quoi il en diffère est étranger à l'ordre intellectuel. Le passage d'une perception à une autre que Leibniz distinguait de la perception même doit en rester distingué. Car les perceptions qui se suivent peuvent se suivre avec plus ou moins de lenteur, avec plus ou moins de clarté. Tantôt elles se suivent en ligne droite et dans une direction constante. Tantôt la pensée revient sur ses pas, mais avec augmentation ou diminution du temps employé à franchir l'intervalle. Il se produit là comme une sorte de jeu. Et la conscience, au lieu d'être attentive aux éléments avec lesquels l'esprit joue, est occupé des combinaisons qui s'essaient, qui, aussitôt commencées, sont aussitôt remplacées par d'autres. De là un trouble sans doute, puisque les éléments psychiques se mêlent avec une rapidité qui empêche l'esprit d'en apercevoir le détail. Aussi est-il exact de prétendre qu'on ne se possède pas de joie. On se possède si peu, en effet, que si l'on pense (de quoi il est impossible de douter) on serait en grand embarras de dire à quoi l'on pense au moment même où on vous le demande. Car on pense à beaucoup de choses à la fois. Et si l'expression manque, c'est précisément parce que l'on ne pourrait en exprimer qu'une. Et on ne sait point laquelle. Et l'on hésite à s'orienter dans ce tumulte intérieur. Car l'orientation ramènerait l'état d'indifférence.

Ainsi la peine et le plaisir sont des modes de l'appétition. Et la matière de l'appétition est la perception. Autrement dit, l'émotion est un mouvement et un mouvement dont les images, les idées ou les jugements sont les mobiles. Et il n'en peut aller autrement. Qu'est-ce qui se mouvrait dans l'âme si ce n'est l'âme même? Et qu'est-ce que l'âme en dehors de la conscience? Et enfin qu'est-ce que la conscience

si ce n'est l'ensemble de nos perceptions et par suite de nos pensées ? Il n'avait point échappé à Spinoza que l'affection et la pensée répondent à deux moments d'une même activité, que celle-ci est le fond de celle-là ; mais qu'y étant confuse et manquant à s'apercevoir, elle prend cette autre elle-même pour une autre qu'elle-même, méprise fatale à celui qui ne sait qu'observer, méprise passagère au psychologue qui connaît les insuffisances de l'observation même intérieure.

V

La théorie de M. W. James est donc, sinon fausse de tout point, assurément défectueuse... Nous devrions nous reprendre et conclure franchement à sa fausseté si nous voulions réduire l'essentiel de la théorie au caractère « afférent » des faits d'émotion. — Il nous semble qu'ici l'auteur commet à peu près la même faute que celui qui n'entendant d'une voix que son écho — et un écho qui le renforce — prendrait, si l'on peut dire, le phénomène réfléchi pour un phénomène direct. L'émotion vient de l'âme. Mais parfois elle se répercute jusque dans les moindres parties du corps. Et c'est alors qu'elle surprend la conscience et s'impose à l'observation. Le tout est de savoir quel est cela qui fixe le regard intérieur du psychologue, si c'est l'émotion elle-même ou son écho. Là où l'écho redit une suite de paroles en décuplant l'intensité des sons émis, du moment où il se peut que ceux-ci, en raison de leur intensité relativement faible, aient glissé rapidement à travers la conscience, il est inévitable que la conscience perde leur trace. Il est inévitable aussi qu'ayant oublié ces sons, elle croie les entendre alors qu'elle les réentend. L'erreur de M. James — si tant est qu'elle soit, mais elle est à notre très franc avis — s'expliquerait d'une façon sensiblement analogue. M. James aurait pris pour un choc initial ce qui ne nous paraît être — qu'on nous passe l'expression — qu'un choc en retour. Et l'excès d'intensité de ce choc en retour sur le choc initial, annulant assez souvent celui-ci, le rendrait, par suite, inobservable. Voilà ce que l'on pressentait bien avant notre auteur. Voilà ce qu'il a mis en plein jour. Donc s'il faut rejeter la thèse, il ne faut pas se priver de la démolir par après pour en utiliser les morceaux. Car les morceaux en sont bons et d'une existence durable.

Il est en effet assez conforme à ce que nous croyons savoir des choses qui se passent en nous d'attribuer une importance capitale aux effets physiologiques des passions. Et l'on doit soutenir qu'ici, les effets étant plus faciles à saisir que les causes, la physiologie des passions est infiniment plus voisine de son point de perfection scientifique que ne l'est la psychologie de ces mêmes passions. L'*Amour* de Stendhal, voilà certes un livre unique, parce qu'il est de tous les livres du même genre le seul où il n'est décrit que des états d'âme. Essayez d'en dégager une thèse précise. Essayez de comprendre la célèbre classification, de telle sorte que toutes les formes de l'amour humain y trouvent comme leur place marquée d'avance. Vous n'y parviendrez que si vous êtes presbyte, que si vous ne savez voir que de très loin. Les nuances s'effaceront alors. Vous n'y aurez rien gagné puisque les cœurs humains sont inclassables, une façon de sentir devant être caractérisée moins par ce qui la rapproche de ses analogues, que par ses coefficients individuels. Mais de tels coefficients manquent de signes précis et il faut s'ingénier pour que le lecteur en vienne à pressentir ce qu'ils pourraient bien être. Le cœur humain est tout en nuances. Musset a dit cela en des vers célèbres et M. James a eu raison de renvoyer « la psychologie » des passions à ses observateurs naturels, les romanciers et les poètes. On sait l'admiration de Ferdinand Brunetière pour l'auteur d'*Adam Bede* et qu'à vouloir le forcer à l'admiration de Zola on ne parvient le plus souvent qu'à exciter sa colère. C'est que précisément M. Brunetière, s'il croit à l'évolution des genres — par où il est très moderne — n'a peut-être pas cessé de croire aux genres — par où il est resté ancien. Un genre peut évoluer mais il ne saurait évoluer au mépris de ses lois. Et selon le critique dont je parle, le « roman expérimental », s'efforçant de réagir contre les lois mêmes du genre, ne saurait être qu'une tentative avortée. J'ignore ce qu'il faut penser de la « banqueroute du naturalisme ». Je crois deviner les motifs de la prédiction. Si en effet le roman a une raison d'être, cette raison tient à ce que le roman a une fonction propre, incommutable, et qui est d'essayer la psychologie des passions, entreprise interdite à la science. Que l'on se reporte à ce que nous écrivions dans l'*Année philosophique de* 1891 sur les *Principes de Psychologie* de M. W. James et sur ses prétentions en partie — mais seulement en partie — légitimes de traiter la psychologie comme

une science naturelle; qu'ainsi que nous avons essayé de le faire, on entreprenne de construire le schéma d'une telle science, on sera forcé de réduire les émotions à ce qui en elles nous est scientifiquement accessible, c'est-à-dire, à ce qu'il y a en elles d'exclusivement physiologique.

On n'en aurait pas fini si l'on voulait faire le compte des parties résistantes et solides de la théorie de M. James, ou plutôt des vérités incontestables qui servent à étayer cette théorie. Tout ce qui touche aux émotions esthétiques est finement observé. Sans doute l'auteur n'y voit que des événements corporels et même localisables. Il est difficile en effet d'y « voir » autre chose que ce qui peut en être « observé » proprement dit. Et nous sommes convenus que la partie observable de l'émotion n'en est, si l'on peut ainsi s'exprimer, que le retentissement physiologique. Toutefois, ceci entendu, n'est-il pas exact de soutenir que les émotions esthétiques n'existent qu'à la condition de nous ébranler corporellement, et qu'on les différencie selon les parties du corps où leurs effets se font le mieux et le plus fortement sentir? Je ne sais si l'auteur de *la Critique de l'Ecole des femmes* a pris garde à ce que l'on pourrait entendre qu'il a voulu dire en parlant des choses qui vous « prennent aux entrailles ». Il pourrait bien y avoir là, selon nous plus qu'une métaphore. Et il serait possible de comparer au point de vue des effets physiologiques, les beautés de l'*andante* de la *Symphonie Pastorale* avec celles du premier *allegro* de la *Symphonie en ut mineur*. Mais n'insistons pas. Aussi bien c'est à la théorie générale que nous avons voulu nous attacher et non aux fragments de vérité dignes de survivre à sa démolition. Et nous persistons à croire cette démolition nécessaire. Elle ne l'est pas au nom du sens commun qu'elle ne heurte qu'en apparence. Elle l'est au nom du phénoménisme immatérialiste et par conséquent de la philosophie pour laquelle nous n'avons jamais cessé de combattre et qui postule le caractère essentiellement psychologique de l'émotion. Il nous a paru que ce caractère n'avait pas encore été suffisamment dégagé, que si l'on s'entendait pour ne mettre pas en doute la réalité des mouvements de l'âme, on s'entendait trop bien et pour ne pas définir cette expression et pour laisser subsister l'apparente contradiction qu'elle enveloppe. Et nous avons voulu aider à la dissiper.

Lionel DAURIAC.

III

L'ÉVOLUTION HISTORIQUE

DE L'IDÉALISME

DE DÉMOCRITE A LOCKE

L'évolution historique de l'idéalisme fait naturellement suite à l'évolution historique de l'atomisme que nous avons étudiée dans la deuxième *Année philosophique*. Nous y distinguons, au point de vue logique autant qu'au point de vue chronologique, trois périodes. La première s'étend de Démocrite à Locke inclusivement. Dans la seconde sont compris Bayle et Leibniz, Collier, Berkeley et Hume. La troisième commence avec Kant et nous conduit à l'époque actuelle. Nous devons, en cette étude, nous borner à la première période.

I

L'histoire de l'idéalisme commence par la distinction des qualités *primaires* et des qualités *secondaires* des objets extérieurs. Les qualités primaires sont celles que nous croyons leur appartenir réellement et qu'il semble impossible de leur refuser sans nier qu'ils existent, comme l'étendue et le mouvement. Les qualités secondaires sont celles que nous attribuons spontanément aux corps, mais que le réflexion réduit aux sensations produites en nous par les qualités primaires : telles sont le couleur, la saveur, l'odeur, la chaleur. Les premières sont souvent appelées *objectives*, parce qu'on y voit les vrais et essentiels caractères de l'objet ; les secondes, qui dépendent du sujet sentant, sont dites *subjectives*.

Ces termes *objectif* et *subjectif* sont très modernes; ils viennent de Kant; mais l'importante et capitale distinction qu'ils expriment, première victoire de l'idéalisme sur le réalisme primitif et spontané, remonte à Démocrite. Et Démocrite en avait trouvé le principe chez les philosophes de l'école d'Elée. Les Eléates, avant lui, avaient distingué le réel et l'apparent. Mais, bien plus que lui, ils restreignaient les conditions du réel, de l'être véritable, ne lui attribuant que l'unité, la continuité et l'immobilité. Nombre, figure et mouvement n'avaient, pour eux, rien de moins illusoire que la couleur, la saveur, etc. En rejetant le vide, comme non-être, ils excluaient ces propriétés mathématiques, dont le vide est inséparable. Ils s'appliquaient à prouver qu'elles sont contredites par la raison, et qu'elles ne sont donc, elles aussi, comme les qualités physiques, que des apparences sensibles.

Avec cette réalité si pauvre et si opposée aux phénomènes la science ne pouvait avoir rien à faire. Démocrite morcela, pour ainsi dire, l'être un, continu et immobile des Eléates en innombrables atomes discrets, figurés et mobiles. En même temps, il leur donna le vide pour théâtre, afin qu'ils pussent se rapprocher et s'éloigner les uns des autres, se réunir et se séparer. Nombre, figure et mouvement lui parurent des attributs que la raison est obligée de leur reconnaître pour établir un lien entre l'apparence et la réalité, et fonder la science.

Aux corps, assemblages d'atomes, se rapportent d'autres qualités, la couleur, la saveur, l'odeur, etc., qui, dépendant des sens, varient selon l'organisation, le sexe, l'âge, le tempérament, la santé de ceux qui les perçoivent. Ces qualités purement sensibles ne représentent pas la vraie nature des choses et ne sauraient appartenir aux éléments matériels. Il n'y a vraiment dans les objets, disait Démocrite, que les atomes avec leurs formes et leurs proportions; c'est l'opinion qui y met le doux et l'amer, le chaud et le froid et les diverses couleurs (νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή).

Cette distinction de qualités réelles, absolues et, comme nous disons aujourd'hui, objectives et de qualités apparentes, relatives et subjectives, les premières saisies par la raison, les secondes relevant des sens, était une découverte dont la portée ne fut point comprise. Elle resta stérile et passa presque inaperçue. La philosophie et la science anciennes, au lieu de la mettre à profit et d'en tirer les conséquences,

sortirent de la voie qu'elle avait ouverte. Aristote la leur fit délaisser, en établissant et assurant en physique la longue domination de l'esprit sensationiste, vitaliste et téléologique.

Il faut dire que, pour Aristote, la cause du réalisme était celle même de la science, menacée par le scepticisme des sophistes. Du demi-subjectivisme de Démocrite, Protagoras avait conclu au subjectivisme absolu, en étendant à tout l'existence apparente ou d'opinion que Démocrite attribuait aux qualités sensibles. Il soutenait que chaque chose était ce qu'elle paraissait à chacun; que la sensation avait la même valeur pour l'un que pour l'autre; que, dans le rêve et dans l'état de folie, elle avait autant de réalité que dans la veille et dans la santé mentale; qu'elle était seule connaissable, et non l'objet senti ; que, par suite, la connaissance variait nécessairement, selon les personnes, comme la sensation même à laquelle elle se réduisait.

Aristote répond que, parmi les physiologues, ceux-là se trompent qui disent que, « sans la vue, il n'y a rien de blanc ni de noir, et sans le goût point de saveur (οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν ἄνευ ὄψεως, οὐδὲ χυμὸν ἄνευ γεύσεως); ils confondent ce qui est en acte et ce qui est en puissance : ils ont raison quant au fait de la sensation; ils ont tort quant à la propriété d'être senti[1] ».

Il revient sur le même sujet dans la *Métaphysique;* et c'est bien à Protagoras que sa réponse s'adresse : « Il est étrange, dit-il, qu'on ait mis en doute si les grandeurs et les couleurs sont telles qu'elles apparaissent à ceux qui sont éloignés ou à ceux qui sont proches, à ceux qui sont en bonne santé ou à ceux qui sont malades; si le poids est tel qu'il paraît à la faiblesse ou à la force; si la réalité se montre à ceux qui rêvent ou à ceux qui sont éveillés. Il est clair qu'en parlant ainsi, on ne pense pas ce qu'on dit, car on ne voit pas que quelqu'un après avoir rêvé en Afrique qu'il est à Athènes, se mette en marche pour l'Odéon. De même que, touchant une maladie, on ne regarde pas comme égales l'opinion du médecin et celle de l'ignorant, de même touchant une sensation on met une différence entre celui qui l'éprouve et celui qui ne l'éprouve pas, entre le sens qui la reçoit et le sens voisin. Sur la couleur on consulte la vue, et non le goût; sur la saveur, le goût, et non la vue. Jamais un de ces sens, dans le même temps,

(1) Aristote. *Traité de l'âme*, liv. III, ch. II.

quand on l'applique au même objet, ne nous dit que cet objet a et n'a pas telle propriété... Qu'on dise que là où n'existe que l'objet sensible, il n'y a pas de sensation, on a raison, car la sensation est la modification de l'être sentant; mais que l'on prétende que la sensation n'est pas produite par un objet qui existe indépendamment de la sensation, cela est déraisonnable. La sensation n'est pas sensation d'elle-même : il y a quelque chose d'autre que la sensation et qui la précède nécessairement (τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως [1]).

Selon Aristote, toutes les idées que nous avons des qualités corporelles viennent des sens. Les qualités réelles et absolues de Démocrite, — nombre, figure, mouvement, — sont des données sensibles au même titre que ses qualités apparentes et relatives, — couleur, saveur, odeur. La seule différence qu'il y ait entre les unes et les autres, c'est que chacune des secondes nous est donnée par un sens spécial et unique, et chacune des premières par plusieurs sens. En d'autres termes, toutes les qualités des corps sont également objets des sens; parmi ces objets, l'observation montre qu'il en est de propres (ἴδια) et qu'il en est de communs (κοινά). « J'appelle *propre*, dit Aristote, ce qui ne peut pas être senti par un autre sens, et ce sur quoi le sens ne peut se tromper : par exemple, la vue s'applique à la couleur, l'ouïe au son et le goût à la saveur... Chaque sens discerne (κρίνει) entre ces diverses qualités celle qui est son objet propre, et ne se trompe pas sur ce qui est couleur ou sur ce qui est son; mais il connaît ce qui est l'objet coloré et où il est, ou bien ce qui est l'objet sonore et où il est. Ce sont là des objets propres à chaque sens. Ceux qui sont *communs* sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur (κίνησις, ἠρεμία, ἀριθμὸς, σχῆμα, μέγεθος); en effet, il y a un certain mouvement qui est sensible au toucher et à la vue [2].

Ainsi, des sensibles propres et des sensibles communs, voilà toute la différence qu'établit Aristote entre les qualités des corps. Sensibles propres et sensibles communs sont aussi réels les uns que les autres. La vue nous renseigne à la fois sur la chose colorée et sur le lieu qu'elle occupe (τί τὸ κεχρωσμένον, ἢ ποῦ); l'ouïe sur la chose sonore et sur le lieu où elle se

(1) *Métaphysique*, liv. III, ch. v.

(2) *Traité de l'âme*, liv. II, ch. vi.

trouve (τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ). La vue et le toucher nous instruisent de la chose qui se meut.

Remarquons l'énumération des sensibles communs : le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur. Le philosophe la reproduit plus loin, en essayant de lier ces qualités communes par des rapports de mutuelle dépendance. C'est par le mouvement, dit-il, que l'on sent la grandeur, et, par là même, la figure, qui est une sorte de grandeur (μέγεθος τι τὸ σχῆμα); par l'absence de mouvement, le repos; et le nombre, par la négation de la continuité (τῇ ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς). Puis il se demande pourquoi il y a des sensibles communs, des qualités perçues par plusieurs sens. « N'est-ce pas, répond-il, afin que nous échappent moins souvent ces qualités communes qui ne font qu'accompagner les autres : le mouvement, la grandeur et le nombre? Si la vue, en effet, était seule quand elle perçoit un objet blanc, elle serait exposée à se tromper bien davantage et à croire que couleur et grandeur sont une même chose parce qu'elles se suivent sans cesse. Mais comme les qualités communes se présentent encore à un autre sens, il apparaît clairement que la grandeur est autre chose que la couleur (δῆλον ποιεῖ ὅτι ἄλλο τι ἕκαστον αὐτῶν) [1]. » En d'autres termes, des qualités que plusieurs sens nous révèlent ne sauraient être considérées comme de simples modifications des sensibles propres; ce qui montre qu'elles en sont bien distinctes et indépendantes, c'est la pluralité des voies par lesquelles elles nous sont connues.

Le réalisme très décidé d'Aristote s'accuse nettement dans la question posée et dans la solution donnée, en ce soin qu'il prend de mettre tous les sensibles, communs et propres, sur le même plan. Comme la réalité des sensibles propres est, à ses yeux, incontestable, il lui suffit que l'on reconnaisse aux sensibles communs la même réalité. Il ne songe pas à leur en attribuer une supérieure. Il aurait pu, cependant, y être conduit par son raisonnement même. Si la nature, pour nous préserver d'erreur sur les qualités communes, a, pour ainsi dire, chargé plusieurs sens de nous les faire connaître, ne semble-t-il pas qu'elles doivent être jugées plus importantes et plus essentielles que les qualités propres?

Mais Aristote n'admet ni que les sensibles communs dépendent des sensibles propres, ni que les sensibles propres

(1) Aristote. *Traité de l'âme*, liv. III, ch. I.

dépendent des sensibles communs. La distinction et l'irréductibilité des deux espèces de qualités sont affirmées en un passage intéressant du *Traité de la sensation et des objets sensibles*. « La plupart des physiologues ne distinguent pas les perceptions communes à tous les sens de celles qui sont propres à chacun séparément. Ainsi la grandeur, la figure, le raboteux et le lisse, l'aigu et l'obtus dans les masses, sont des choses que perçoivent en commun tous les sens, ou si ce n'est tous, du moins la vue et le toucher. C'est ce qui fait que chaque sens se trompe sur ces choses, tandis qu'il ne se trompe pas sur ses perceptions propres : la vue sur la couleur; l'ouïe sur les sons. Il y en a qui ramènent (ἀνάγουσι) les sensibles propres aux sensibles communs, comme le fait Démocrite, qui dit que le blanc est lisse et le noir raboteux. Le même Démocrite ramène les saveurs aux figures. Cependant s'il était un sens auquel il appartînt de faire connaître les qualités communes, ce serait la vue. Pour que le goût possédât cette fonction, il faudrait qu'il sentît mieux qu'aucun autre sens les qualités communes, qu'il fût notamment le meilleur juge des figures (ἐχρῆν τὴν γεῦσιν τῶν σχημάτων εἶναι κριτικωτάτην). Mais tous les sensibles propres ont des contraires; ainsi, dans les couleurs, le noir est le contraire du blanc; et dans les saveurs, l'amer est le contraire du doux. Or, il ne paraît pas que la figure puisse être contraire à la figure : de quel polygone la circonférence serait-elle le contraire? En outre, les figures étant infinies, il faut que les saveurs le soient également; et alors pourquoi l'une produirait-elle sensation, tandis que l'autre n'en produirait pas [1]. »

Ce passage curieux complète ceux du *Traité de l'âme* sur le même sujet. Il fait bien comprendre l'opposition qui existe entre le réalisme d'Aristote et la doctrine de Démocrite. Pour Démocrite, il y a des qualités inhérentes aux atomes; elles sont réelles et absolues; c'est la raison qui les connaît. Il y en a d'autres que font sentir ces assemblages d'atomes qui s'appellent des corps; elles sont apparentes et relatives; elles dépendent des premières et, aux yeux de la raison, s'y réduisent.

Pour Aristote, il y a aussi deux espèces de qualités; mais la distinction de ces deux espèces ne se fonde ni sur celle de la raison et des sens, car il les déclare toutes sensibles, ni

(1) Aristote. *Traité de la sensation et des choses sensibles*, ch. IV.

sur celle des éléments et des composés, car il repousse l'atomisme et les tient toutes pour réelles. En quoi diffèrent-elles? en ceci seulement, que les unes sont perçues par un seul sens, et les autres par plusieurs sens ou même par tous. Nulle erreur dans la perception des premières, car aucun sens ne peut se tromper sur les sensibles qui lui sont propres. Quant aux erreurs que chaque sens peut faire sur les sensibles communs, l'intervention des autres sens nous donne le moyen de les éviter. D'ailleurs, la distinction des sensibles propres et des sensibles communs semble coïncider avec celle des qualités secondaires et des qualités primaires. Les sensibles communs d'Aristote se trouvent être les propriétés mêmes que la raison de Démocrite attribue aux atomes : nombre, mouvement, grandeur, figure.

La coïncidence est-elle complètement exacte? La question veut être examinée de près. On a pu remarquer qu'aux sensibles communs énumérés dans le *Traité de l'âme*, Aristote en ajoute d'autres dans le *Traité de la sensation :* le raboteux ou rude (τὸ τραχὺ) et le lisse (τὸ λεῖον), l'aigu (τὸ ὀξὺ) et l'obtus (τὸ ἀμϐλὺ), qu'il rapporte non sans doute à tous les sens, mais à la vue et au toucher. Eh bien, il est certain que Démocrite attribuait à ses atomes le raboteux et le lisse (et aussi sans doute l'aigu et l'obtus qui ne diffèrent pas, au fond, celui-ci du lisse, celui-là du raboteux). Lisse et raboteux étaient, pour lui, des qualités primaires et réelles, dont il faisait dépendre ces qualités secondaires et apparentes des corps, le blanc et le noir. On sait, d'ailleurs, qu'il composait l'âme d'atomes ronds et lisses; Ciceron se plaît à le répéter, en marquant son mépris pour cette opinion : *Democritum,* LEVIBUS *et rotundis corpusculis efficientem animum concursu quodam fortuito, omittamus* [1].

La coïncidence est donc complète. Malheureusement, elle ne l'est que grâce à une erreur d'Aristote. C'est par erreur qu'Aristote met au nombre des sensibles communs le raboteux et le lisse, qui sont les perceptions d'un seul sens. Il a cru à tort que la vue nous les donnait directement, comme le toucher. Son observation sur ce point était superficielle. Il est

(1) « Laissons là Démocrite, qui forme l'âme par un certain concours fortuit de corpuscules ronds et lisses (*Tusculanes*, liv. I, p. 11). Plus loin Cicéron déclare que cette opinion de Démocrite sur la composition de l'âme doit être entièrement rejetée : *Illam funditus ejiciamus individuorum corporum levium et rotundorum concursionem fortuitam.*

vrai que la vue rappelle le raboteux et le lisse, en éveille les idées; mais c'est en vertu de l'association qui s'établit entre certaines perceptions visuelles et ces perceptions proprement et uniquement tactiles. Ce que la vue nous donne directement, ce sont des couleurs qui deviennent les signes du raboteux et du lisse, antérieurement donnés par le toucher. On pourrait dire, si l'on parlait la langue d'Aristote, que la vue nous fait sentir *par accident* le raboteux et le lisse de la même manière qu'elle nous fait sentir le doux (τῃ ὄψει τὸ γλυκὺ αἰσθανόμεθα) avec le jaune du miel [1]. De la même manière, et non autrement. Il est clair que, dans un cas comme dans l'autre, ce n'est pas là vraiment sentir; c'est se souvenir, à l'occasion d'une perception de la vue, de perceptions antérieures propres à d'autres sens. Sentis *par accident*, c'est-à-dire rappelés, comme le doux, en suite d'une sensation visuelle, le raboteux et le lisse auraient dû être, pour Aristote, des sensibles propres, au même titre que le doux.

Cette erreur psychologique d'Aristote mène à reconnaître et à signaler un grave défaut logique dans la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires, telle que Démocrite l'avait comprise. Parmi les qualités dont il avait pourvu ses atomes, il y en avait qui, par leur nature, ne différaient en rien des qualités secondaires, qui dépendaient de la sensibilité, comme les qualités secondaires, qui devaient, par conséquent, être considérées comme relatives sur les mêmes raisons que le doux et l'amer, le chaud et le froid, et les diverses couleurs. C'étaient précisément celles dont nous venons de parler : le raboteux et le lisse. Evidemment, l'idée qu'on en avait était tout entière empirique; elle venait directement d'un sens, du toucher, et non de la raison. Evidemment, Démocrite, faisant une exception pour elles, les avait transportées des corps aux atomes, telles que les corps les lui avaient présentées. Il n'avait pu s'en passer; il avait dû les accepter de l'expérience sensible et les faire entrer dans les fondements de son édifice cosmique.

Démocrite avait dépouillé ses atomes de presque toutes les qualités sensibles des corps; mais il en avait pourtant retenu quelques-unes, ce qui mettait de l'inconséquence dans la théorie et lui ôtait son caractère rationnel. Quatre sens ne faisaient percevoir que des apparences; un seul donnait la

(1) Aristote. *Traité de l'âme*, liv. III, ch. I.

réalité et méritait foi. Les qualités tactiles, telles que le raboteux et le lisse, qui paraissaient dans les corps étaient réelles; elles n'y étaient pas produites par l'opinion comme les qualités visuelles, gustatives, olfactives, auditives, ; elles étaient dans les éléments ce qu'elles paraissaient dans les composés.

Parmi les qualités tactiles il y en avait une générale, fort importante, qui dominait et peut-être expliquait les autres, dont l'atomisme avait absolument besoin, qu'il lui eût été impossible de sacrifier sans condamner son propre principe, sans retourner à l'être unique, immobile et continu de l'école éléatique. C'était la dureté ou la solidité. La dureté supprimée les atomes n'avaient plus d'autre propriété que l'étendue, ils ne se distinguaient plus de l'espace vide. La dureté, aux yeux des fondateurs de l'atomisme, était dans les corps une qualité réelle; mais elle y était variable; et les différences, les divers degrés qu'elle présentait, de l'un à l'autre, étaient dus à la proportion du plein et du vide en chaque corps. Aux atomes, absolument pleins, appartenait une dureté invariable et absolue. Mais qui ne voit que cette dureté essentielle des atomes avait été empruntée au monde sensible, qu'elle n'était autre chose que la dureté empirique des corps, que la résistance dont ils nous donnent le sentiment, et qui est perçue par le toucher ?

Ainsi, la dureté ou solidité était le lien du monde réel et du monde des apparences. L'éléatisme avait brisé ce lien; l'atomisme en avait compris la nécessité, l'avait rétabli. Pour le reconnaître, il avait fallu séparer le toucher des autres sens, en faire l'unique sens du réel, reconnaître que son témoignage, récusé comme celui des autres sens par l'école éléatique, s'imposait à la philosophie de la nature comme la condition sans laquelle cette philosophie était impossible.

Séparer le toucher des autres sens, lui accorder une portée qu'on leur refusait, lui ouvrir le monde réel, qu'on leur fermait, en faire l'instrument nécessaire de la raison, qu'on leur opposait, et, par suite, l'unique source de la connaissance à laquelle on les déclarait étrangers : voilà qui devait paraître singulièrement arbitraire. L'idéalisme était ainsi forcé de s'arrêter à son premier pas. Entre le rationalisme hardiment paradoxal de l'école d'Elée et le réalisme empirique du sens commun et des physiologues, sa position était difficile à tenir. Il fallait aller plus loin, ou reculer.

L'exception faite par Démocrite détruisait la cohérence, l'unité du système. A droite et à gauche, on pouvait lui reprocher d'être illogique. Pourquoi les qualités tactiles, disaient les uns, seraient-elles plus réelles que les autres qualités sensibles? Pourquoi les qualités visuelles, olfactives, gustatives, etc., disaient les autres, seraient-elles moins réelles que les qualités tactiles? Et les uns et les autres avaient le droit d'ajouter : S'il faut opposer réel à sensible, cette opposition doit être partout maintenue; s'il est possible de la nier en un point, elle n'a rien de nécessaire, elle peut être partout mise en doute et perd toute valeur. Le privilège conféré au toucher ne repose sur rien. Ou l'éléatisme, qui tient pour illusoire toute perception sensible, de quelque sens qu'elle vienne; ou le réalisme complet, qui croit que toute perception sensible, de quelque sens qu'elle vienne, apporte une vraie connaissance.

Le réalisme complet prévalut. Après Aristote, l'atomisme abandonna la position prise par Démocrite. Pour Epicure, la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires devint celle des qualités essentielles aux éléments et des qualités acquises par les composés. Celles-ci appartenaient réellement aux corps, comme celles-là aux atomes. Mais les qualités des atomes étaient invariables, tandis que celles des corps naissaient et changeaient comme les corps eux-mêmes. Lucrèce invoque l'expérience pour montrer que la couleur est dans les corps un effet de leur composition, qu'elle y résulte des formes, des situations, des proportions et des mouvements des atomes. La couleur des composés, dit-il, ne peut venir de celle des éléments; si elle en venait, elle ne varierait pas, car il faut que les éléments soient immuables, sans quoi l'univers serait anéanti. Or, nous les voyons varier: nous voyons tel corps, qui était noir il n'y a qu'un moment, devenir tout à coup d'un blanc de marbre; donc elle est produite par l'ordre et les rapports des éléments, et ses variations sont dues à l'altération de cet ordre et de ces rapports.

Omnis enim color omnino mutatur in omnes
Quod facere haud ullo debent primordia pacto.
Immutabile enim quiddam superare necesse est,
Ne res ad nihilum redigantur funditus omnes...
Prœterea, si nulla coloris principiis est
Reddita natura, at variis sunt prœdita formis
E quibus omnigenos gignunt variant que colores...

Dicere enim possis nigrum, quod sæpe videmus,
Materies ubi permista est illius, et ordo
Principiis mutatus, et addita demptaque quædam,
Continuo id fieri ut candens videatur et album [1].

Plus loin, Lucrèce fait remarquer que les couleurs s'éteignent peu à peu et tendent à s'évanouir à mesure que diminue le volume des parties en lesquelles un corps est divisé; d'où, l'on peut légitimement inférer que les atomes, qui sont les plus petites parties des corps, doivent être absolument incolores.

Quin etiam quanto in partes res quæque minutas
Distrahitur magis, hoc magis est ut cernere possis
Evanescere paulatim stinguique colorem;
Ut fit ubi in parvas partes discerpitur aurum...
Filatim cum distractus disperditur omnis :
Noscere ut hinc possis, prius omnem efflare colorem
Particulas, quam discedant ad semina rerum [2].

Tout le monde reconnaît qu'il y a des corps sans odeur ni son; il en est certainement d'invisibles. En quoi est-il impossible d'en concevoir qui n'aient pas plus de couleur que d'odeur et de son ? Et s'il en existe qui ne présentent aucune de ces qualités, pourquoi veut-on que les atomes en soient pourvus ?

Postremo, quoniam non omnia corpora vocem
Mittere concedis neque odorem, propterea fit
Ut non omnibus attribuas sonitus et odores :
Sic, oculis quoniam non omnia cernere quimus,
Scire licet quædam tam constare orba colore,
Quam sine odore ullo quædam sonituque remota;
Nec minus hæc animum cognoscere posse sagacem,
Quam quæ sunt aliis rebus privata notisque [3].

Ces passages sont caractéristiques ; on n'y trouve rien qui rappelle l'aphorisme de Démocrite : νόμῳ χροιή. C'est uniquement par l'expérience sensible et l'induction que Epicure et ses disciples sont conduits à refuser la couleur aux atomes, nullement par l'idée qu'ils se feraient de la nature des qualités secondaires, par la différence essentielle que la raison leur paraîtrait mettre entre ces qualités et les autres.

Le réalisme d'Epicure était d'ailleurs tout à fait conséquent

(1) Lucrèce. *De natura rerum*, liv. II, v. 748.

(2) *De natura rerum*, liv. II, v. 825.

(3 *Ibid.*, liv. II, v. 833.

à sa canonique et à sa psychologie sensationnistes. D'après la canonique épicurienne, la sensation est le critérium du vrai. Toute sensation, dit-il, est vraie. L'erreur n'est pas dans la sensation, mais dans l'affirmation (δόξα) qui l'accompagne. Pour éviter l'erreur, il faut conformer l'affirmation au témoignage des sens. Ce témoignage ne peut être repoussé; il mérite le plus haut degré de confiance; seul il peut faire justice de ce qui est faux.

Invenies primis ab sensibus esse creatam
Notitiam veri, neque sensus posse refelli :
Nam majore fide debet reperirier illud
Sponte sua veris quod possit vincere falsa [1].

On ne peut, — comme le faisait Démocrite, — opposer la raison aux sens. Sortie tout entière des sens, comment la raison pourrait-elle les contredire ? S'ils ne disent vrai, elle ne peut être qu'erreur.

An ab sensu falso ratio orta valebit
Dicere eos contra, quæ tota ab sensibus orta est?
Qui nisi sint veri, ratio quoque falsa fit omnis [2].

On ne peut employer un sens à rectifier les erreurs des autres. Epicure, comme Aristote et après lui, déclare qu'ils prononcent tous, chacun dans son ressort, avec la même autorité; que chacun d'eux a sa vertu et sa fonction spéciales et connaît de son objet propre; que, par conséquent, le toucher ne peut être, comme juge du réel, distingué et séparé de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût.

An poterunt oculos aures reprehendere? an aures
Tactus? an hunc porro tactum sapor arguet oris?...
Non (ut opinor) ita est : nam seorsum quoique potestas
Divisa est; sua vis quoique est : ideoque necesse est,
Quod molle, aut durum est, gelidum, fervensve, seorsum
Id molle, aut durum, gelidum, fervensve videri...
Seorsus item sapor oris habet vim, seorsus odores
Nascuntur, seorsum sonitus; ideoque necesse est
Non possint alios alii convincere sensus [3].

La psychologie épicurienne explique par la célèbre théorie des *images* (εἴδωλα) ou *espèces* pourquoi le témoignage des sens

(1) *De natura rerum*, liv. IV, v. 480.
(2) *Ibid.*, liv. IV, v. 485.
(3) *Ibid.*, liv. IV, v. 488.

doit être jugé infaillible. D'après cette théorie, empruntée par Epicure à Démocrite, des images extrêmement ténues et subtiles se détachent sans cesse de la surface des corps et se répandent dans l'espace. On pourrait, dit Lucrèce, leur donner le nom de *membranes* ou d'*écorces*, parce qu'elles ont la même apparence et la même forme que les corps dont elles émanent.

Dico igitur rerum effigias tenuesque figuras
Mittier ab rebus, summo de corpore eorum,
Quæ quasi membranæ vel cortex nominitanda est,
Quod speciem ac formam similem gerit ejus imago,
Quo juscunque cluet de corpore fusa vagari[1].

Couleurs, odeurs, sons, voilà les images que les corps envoient continuellement à nos sens, à la vue, à l'odorat, à l'ouïe. Il faut qu'elles se portent de tous côtés sans jamais s'arrêter ni s'épuiser, car à chaque instant nous avons des sensations, car il nous est toujours possible de voir, d'odorer et d'entendre.

Nec mora, nec requies inter datur ulla fluendi,
Perpetuo quoniam sentimus. et omnia semper
Cernere, odorari licet, et sentire sonorem[2].

Remarquons que ces espèces sont matérielles ; elles sont formées d'atomes disposés dans le même ordre que ceux qui constituent les corps eux-mêmes. Ainsi peuvent-elles, en frappant nos yeux partout où ils se tournent, nous apporter la forme et la couleur des objets par lesquels elles sont émises.

Nunc ea, quæ dico, rerum simulacra, feruntur
Undique, et in cunctas jaciuntur didita partes :
Verum, nos oculis quia solis cernere quimus,
Propterea fit, uti, speciem quo vertimus, omnes
Res ibi eam contra feriant forma atque colore[3].

Comme la sensation n'est autre chose que le contact entre nos organes et les espèces émanées des corps, il est impossible qu'une sensation quelconque soit fausse; et c'est ce qu'Epicure dit expressément. On peut voir par les vers de son admirable disciple et interprète latin à quel point était

(1) *De natura rerum*, liv. IV, v. 46.
(2) *Ibid.*, liv. IV, v. 228.
(3) *Ibid.*, liv. IV, v. 240.

absolu son dogmatisme réaliste. Il est clair que le nouvel atomisme, sous l'influence d'Aristote à ce qu'il semble, s'est fort éloigné de Démocrite. Son originalité est incontestable. Rien de plus opposé à l'éléatisme et au scepticisme que le sensationnisme épicurien. Avant de montrer dans les sens la source et le critérium du vrai, Lucrèce avait réfuté avec hauteur ceux qui disent ne rien savoir et douter de tout; et son ingénieux raisonnement, qui interdit aux pyrrhoniens cette proposition générale : rien n'est certain, est le point de départ que ne manquent pas de poser tous les dogmatistes. Si vous ne savez rien, dit-il, vous ne savez donc pas s'il est vrai que l'on ne peut rien savoir. Comment vous, qui dites ne rien savoir, savez-vous ce que c'est que savoir et ignorer? N'ayant jamais rien trouvé de vrai en rien, comment mettez-vous de la différence entre le vrai et le faux, entre le douteux et le certain ?

Denique, nil sciri si quis putat, id quoque nescit
An sciri possit, qui se nil scire fatetur...
Quæram (cum in rebus veri nil viderit ante)
Unde sciat quid sit scire et nescire vicissim
Notitiam veri quæ res fulsique crearit
Et dubium certo quæ res differre probarit [1]?

II

La théorie des espèces, spiritualisée par Aristote et ses disciples, a régné pendant tout le moyen âge. Elle était fondamentale dans la psychologie scolastique. Pour Aristote et ses disciples, les espèces n'étaient pas des émanations matérielles des corps. On sait qu'en tout corps ils distinguaient la matière et la forme. Les espèces, à leurs yeux, étaient des formes dépourvues de matière. « Il faut observer, sur tous les sens, avait dit Aristote, qu'ils reçoivent les formes sensibles sans la matière (ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης), comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ou l'or dont l'anneau est composé, et garde cette empreinte d'airain ou d'or, mais non comme or ou comme airain. Telle est la sensation à l'égard de ce qui a couleur, saveur ou son; elle ne reçoit pas ce que chaque chose est en

(1) *De natura rerum*, liv. IV, v. 471.

elle-même, mais telle qualité de chaque chose, selon le rapport de cette qualité avec le sens... Il faut que ce qui sent s'identifie avec l'objet senti, mais pourtant que son être en soit différent ; sans quoi, il serait, comme l'objet senti, une certaine grandeur matérielle[1] ».

Ce passage a été fort commenté par les philosophes scolastiques, qui en ont fait sortir leur doctrine de la connaissance. Ils expliquaient comment les formes sont d'abord objet de la mémoire, puis de la mémoire et de l'imagination, enfin de l'entendement. Imprimées dans nos sens, elles se nomment espèces *sensibles*. Quand l'entendement les a dépouillées de ce qu'elles ont de particulier, on les appelle espèces *intelligibles*.

Ils étaient fort opposés à la conception matérialiste des espèces, soutenue par les atomistes. Le principe sur lequel reposait cette conception était que le semblable ne peut être connu que par le semblable, et que, par conséquent, l'âme humaine, connaissant ce qui est corporel, doit être elle-même corporelle. Ce principe venait des anciens philosophes grecs qui en avaient fait un axiome. Comme nous pouvons connaître, non seulement quelques corps déterminés, mais, en général, tous les corps, on avait été conduit à supposer que l'âme était formée de la même matière première que tous les corps. Les opinions sur la nature de cette matière première étaient diverses ; la substance de l'âme avait donc été regardée, tantôt comme feu, tantôt comme eau, tantôt comme air, tantôt comme un mélange de plusieurs éléments, tantôt enfin comme un assemblage d'atomes.

Les scolastiques repoussaient le prétendu axiome adopté et invoqué par les atomistes. Ils montraient qu'il rend toute connaissance des choses absolument incompréhensible. S'il y a, disaient-ils, une matière dont tous les corps soient formés, ceux-ci ne tiennent pas de cette matière leur être distinctif, qui a plutôt sa source dans la forme. Si donc la chose connue doit être dans le connaissant par son essence, il faut qu'elle y soit par sa forme aussi bien que par sa matière ; il faut donc que l'âme possède, outre la matière commune à tous les corps, la forme qui donne à chacun sa nature particulière ;

(1) *Traité de l'âme*, liv. II, ch. XII. — Dans son *Traité de la mémoire et de la réminiscence*, ch. I, Aristote explique la mémoire par une sorte de type conservé de la sensation (τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος), « analogue au cachet que l'on imprime sur la cire avec un anneau ».

c'est seulement lorsque nous connaissons cette nature que nous avons une véritable connaissance de la chose. D'où cette conclusion, que, pour connaître diverses choses, l'âme devrait avoir la nature, non seulement de l'eau, ou du feu, ou de tel mélange d'éléments, ou de telle espèce d'atomes, mais de tous les êtres qu'elle connaît ; qu'elle devrait être pierre, arbre, animal, etc. Ainsi, se trouve réduit à l'absurde, comme détruisant la possibilité même de la connaissance, le principe que le semblable est connu par le semblable.

Loin d'être évident, ce principe ne supporte pas l'examen ; il mène à des conséquences ridicules ; il doit donc être abandonné. Ne peut-il être amendé et modifié? Sans doute, ajoutaient les scolastiques, la représentation est un rapport de ressemblance entre le connaissant et le connu ; mais il ne s'agit pas là de ressemblance réelle. Ce rapport est exprimé par le mot *espèce* ou *image;* or, il n'est pas nécessaire que des choses soient de nature semblable pour être images les unes des autres. Il faut que l'espèce de l'objet connu soit dans le principe connaissant ; nul besoin qu'elle y soit comme elle est dans l'objet lui-même. Elle doit y être *selon le mode du connaissant*. C'était leur formule. Ainsi concevaient-ils que l'âme pût connaître les choses corporelles sans être corporelle.

Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis : voilà le principe qu'ils substituaient à celui des physiologues et des atomistes, et qui leur paraissait résoudre le problème de la connaissance. La psychologie d'Aristote le leur avait fourni ; mais ils l'avaient singulièrement développé et enrichi ; ils en tiraient des lumières sur nombre de questions difficiles et curieuses auxquelles s'appliquait leur rare subtilité d'esprit ; ils en montraient les connexions et les conséquences ; ils lui avaient donné un rôle de plus en plus important dans leur philosophie et dans leur théologie. Ils admettaient l'aphorisme sensationniste : Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été auparavant dans le sens. Mais ils le complétaient et le corrigeaient par cet autre aphorisme : Il n'arrive rien dans l'intelligence qui n'y devienne intellectuel. La fonction des sens, disaient-ils, est d'établir entre l'esprit immatériel et l'objet matériel le rapport qui rend cet objet connaissable. Comment les sens établissaient-ils ce rapport ? En dégageant la forme de l'objet : c'est l'espèce *impresse*. L'espèce impresse devient ensuite, par une sorte de spiritualisation progressive, espèce *expresse*, puis espèce *intelligible*.

C'est ainsi qu'ils conciliaient leurs vues sur le rapport du sujet connaissant et de l'objet connu avec la distinction de l'esprit et de la matière. L'esprit pouvait, selon eux, connaître la matière par le moyen des espèces formelles sans perdre son immatérialité. La matière pouvait être connue en conservant des propriétés et une essence opposées à celles de l'esprit.

Disciples d'Aristote, les scolastiques combattaient les idées de Platon, aussi bien que les espèces matérielles de Démocrite et d'Epicure. Dans le système de Platon, les idées existent hors des choses particulières, contingentes et mobiles; elles sont immatérielles et immuables; c'est d'elles que vient le caractère d'immutabilité et de nécessité des concepts par lesquels nous pensons les êtres corporels qui nous entourent. Elles sont donc les objets propres de nos représentations intellectuelles. En un mot, nous ne connaissons les choses que par la contemplation des idées.

A cette théorie, les scolastiques objectaient qu'il est absolument impossible de comprendre cette existence indépendante (nous disons aujourd'hui objective) attribuée par Platon aux idées et qui en fait de véritables êtres spirituels; que d'ailleurs la connaissance que nous en aurions ne pourrait pas servir à expliquer celle que nous avons des corps. Comment, en effet, connaîtrions-nous les corps si nos représentations mentales ne nous donnaient ce qu'ils ont de changeant et de matériel? Et comment les idées, entendues au sens platonicien, nous le donneraient-elles, puisqu'elles l'excluent précisément par leur nature? Comment pourrions-nous même avoir le concept de matière et de mouvement, puisque, évidemment, la matière et le mouvement ne peuvent pas exister à la manière de ces idées, c'est-à-dire ne peuvent pas avoir une réalité immatérielle et immobile? Les substances corporelles, dans ce système, ne pourraient tomber sous notre connaissance, car les idées différeraient entièrement de ces substances; d'où il suit que nous ne serions pas fondés à juger de ces substances par la connaissance que nous aurions des idées. Il faut donc tenir pour arbitraires et la supposition de ces idées et l'explication que l'on veut qu'elles donnent de la connaissance des corps.

Les idées immatérielles de Platon étaient nées de la même erreur fondamentale que les espèces matérielles de Démocrite et d'Epicure. Platon avait cru, lui aussi, bien à tort, que le

semblable est connu par le semblable, que la représentation suppose la ressemblance de nature de l'objet connu et du principe connaissant. Et contre Platon, comme ils l'avaient fait contre Epicure, les scolastiques élevaient le grand principe de leur psychologie, que le connu est dans le connaissant selon le mode du connaissant. Il est certain, disaient-ils, que la forme sensible se trouve dans les choses d'une autre manière que dans les sens qui la perçoivent. Dans les choses, la forme est liée à la matière qu'elle compénètre; mais dans les sens elle est dégagée du principe matériel; la couleur et la figure de l'or, par exemple, sont seules dans l'œil, qui, assurément, n'en contient pas la substance. Cette même forme se trouve dans l'œil au moyen de la lumière matérielle, tandis qu'elle existe dans l'imagination sans cette lumière. La représentation intellectuelle peut donc aussi contenir ce qui distingue les choses, c'est-à-dire leurs formes accidentelles et substantielles, d'une autre manière qu'elles ne se trouvent dans les choses mêmes, en d'autres termes sans leur être matériel et changeant.

On a vu comment les scolastiques conciliaient avec les conditions de la connaissance la distinction de l'esprit et de la matière. Leur théorie de la représentation les autorisait non seulement à admettre cette distinction, mais encore à accorder au principe connaissant, comme l'exigeait leur foi religieuse, une puissance de connaître d'autant plus grande « qu'il s'éloignait davantage de l'être qui distingue les corps ou de la matérialité ». C'est ce qu'ils formulaient dans les termes suivants : *Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis*. D'après ce principe, ils spéculaient sur les conditions de la connaissance dans les esprits supérieurs à l'homme. Ils comptaient trois moyens de connaître, dont chacun était, selon eux, assigné à l'une des trois catégories d'intelligences dont l'existence leur paraissait indubitable. 1° Dieu connaît les choses extérieures en vertu de sa propre essence, en tant que cette essence est identique à celle de l'objet connu; son essence infinie contenant en soi toutes les essences possibles, il n'a pas besoin de sortir de lui-même pour connaître tout ce qui est; 2° pour les anges et les âmes séparées, l'acquisition des connaissances exige ou la présence de l'objet, qui est alors directement, immédiatement perçue; ou une espèce intelligible exprimée de l'objet lui-même; ou enfin une espèce innée, connaturelle, qu'ils reçoivent en même

temps que leur nature intellectuelle de la munificence du créateur; 3° l'âme déchue (*in statu lapsæ naturæ*) n'est pas capable, comme les anges, de la connaissance par perception immédiate ou intuition; elle n'entre en rapport avec l'objet que par l'entremise de l'espèce, qui le représente. Quant aux animaux, la connaissance dont ils sont susceptibles se réduit à l'espèce sensible. Celle-ci ne peut représenter que les phénomènes extérieurs, les accidents, par lesquels se manifeste l'objet particulier. Aussi la perception de l'animal est-elle bornée à ces phénomènes; elle en a l'inconstance et participe à leurs transformations continuelles.

La théorie des espèces était, pour les philosophes du moyen âge, en parfait accord avec le réalisme. A vrai dire, elle le supposait. Elle leur rendait compte de la manière dont les qualités des corps pouvaient être perçues par l'esprit. Comment auraient-ils douté que ces qualités fussent réelles? Une espèce apporte à la vue la couleur et la figure de tel objet. Couleur et figure ensemble constituent la forme de cet objet. Couleur et figure arrivent au sens et s'impriment dans l'imagination inséparablement unies. Pas un instant ils n'auraient songé qu'il y avait lieu de distinguer entre l'une et l'autre, d'envisager la première comme apparente et subjective, la seconde comme appartenant seule à l'objet.

Cependant la forme (couleur et figure ensemble) est, dans le sens et dans l'imagination, séparée de la matière qu'elle compénètre dans l'objet. Il le faut bien, puisqu'il est admis que l'esprit ne s'approprie et ne reçoit de l'objet que la forme. Des esprits curieux, subtils et profonds, comme il s'en est rencontré parmi les docteurs du moyen âge, auraient, semble-t-il, pu se demander si les formes, seules saisies par l'esprit, existent ailleurs que dans l'esprit, jointes à une matière que l'esprit ne peut atteindre, en un mot, si les espèces perçues supposent nécessairement des objets matériels où elles ont leurs causes externes. L'idée même que l'on se faisait à cette époque de la puissance divine était très propre à amener des questions de cette nature. N'ouvrait-elle pas à la spéculation, à ce qu'on peut appeler l'imagination philosophique, un vaste champ de possibles? Ne l'affranchissait-elle point du sens commun borné et superficiel, des décisions traditionnelles des maîtres, des idées reçues et convenues sur ce qui est nécessaire?

Il est certain que les questions dont il s'agit furent posées

et que l'hypothèse immatérialiste fut considérée comme admissible en elle-même. Ce fut un dogme catholique, le dogme de la transubstantiation, qui la fit écarter. Au moyen âge, la foi catholique soutint le réalisme, y arrêta les esprits, empêcha de le mettre en doute. Le plus étrange et le plus paradoxal des mystères aurait contribué à prolonger le règne paisible du sens commun. C'est ce que remarque Hamilton dans un passage intéressant et curieux de ses *Discussions sur la philosophie et la littérature*.

« Il était très généralement admis dans l'antiquité et pendant le moyen âge qu'un monde extérieur était une hypothèse nécessaire pour rendre possible le fait de la connaissance par les sens (*of our sensitive cognition*). Les philosophes qui tenaient que l'objet immédiat de la perception était une émanation d'une réalité extérieure (*an emanation from an outer reality*), et qu'il fallait supposer cette réalité pour expliquer le phénomène de cette émanation, voyaient dans l'existence d'un monde extérieur une condition même de leur théorie. Mais à partir du moment où la nécessité de cette condition fut abandonnée, — et elle le fut même par plusieurs philosophes scolastiques, — à partir du moment où il fut admis que les espèces sensibles, qui remplaçaient les objets matériels dans la perception (*vicarious objects in perception*), pouvaient venir d'autres sources que ces objets, par exemple de Dieu, ou de l'esprit même : à partir de ce moment nous devons rechercher d'autres raisons que la précédente pour expliquer ce fait remarquable, que ce fut seulement après le commencement du XVIIIe siècle qu'une doctrine d'idéalisme absolu fut enseignée par Berkeley et par Collier dans le même temps et sans communication de l'un à l'autre.

« Ce fait doit être rapporté à une cause que les historiens de la philosophie ont complètement négligée, mais dont il nous faut tenir compte, si nous voulons comprendre pourquoi une conclusion telle que la négation de l'existence d'un monde extérieur, qui sort si évidemment de la négation de la connaissance immédiate de cette existence, n'aurait pas été tirée par une race de penseurs aussi pénétrants que les philosophes du moyen âge, sans parler des grands philosophes d'une époque plus récente. Cette cause est que *la doctrine de l'idéalisme est incompatible avec la doctrine catholique de l'eucharistie*. C'est une assertion tout à fait erronée de Reid, que « sous le règne du péripatétisme n'a eu lieu nulle apparition

de septicisme sur l'existence de la matière ». Nous voyons, au contraire, que, pendant la domination de la philosophie scolastique, la possibilité de la non-existence de la matière fut envisagée, bien plus que les *raisons* qui appuyaient cette hypothèse furent exposées *dans toute leur force*. Nous ne voyons pas cependant que la conclusion fondée sur ces raisons ait été formellement professée. Pourquoi? Parce que cette conclusion, quoique philosophiquement établie (*proved*), était théologiquement réfutée (*disproved*), et qu'une réfutation théologique, au moyen âge, suffisait pour empêcher de reconnaître ouvertement une doctrine spéculative quelconque (*to prevent the overt recognition of any speculative doctrine*). Avec toute son ingéniosité et sa hardiesse, la philosophie à cette époque, était au service de l'Eglise; c'était toujours *philosophia ancillans theologiæ*. Et cela, parce que le service était volontaire : c'était un esclavage d'amour. Or, si l'on avait nié la réalité de la matière, il eût fallu nier également, en général, *la réalité de l'incarnation du Christ*, et, en particulier, *la transsubstantiation en son corps des éléments du pain et du vin*. Il y avait, il est vrai, d'autres raisons théologiques, et qui avaient leur poids; mais c'était peut-être la seule qui présentât un obstacle insurmontable à un catholique.

« Nous remarquons que l'influence de cette raison se fit sentir en des temps fort anciens. Les premiers Pères y recoururent, et plus spécialement pour combattre la doctrine de Marcion sur l'incarnation purement phénoménale du Sauveur. Ainsi Tertullien dans son *De anima*, 17 : *Non licet nobis in dubium sensus istos revocare, ne et in Christo de fide eorum deliberetur;* et dans son *Adversus Marcionem*, liv. III, 8 : *Ideo Christus non erat quod videbatur et quod erat mentiebatur, caro nec caro, homo nec homo. Pro inde deus Christus, nec deus. Cur enim non etiam dei phantasma portaverit. An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriore frustratus?* De même saint Augustin dans ses 83 *Questions*, 14 : *Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus, et si fefellit veritas non est.*

« Toutefois, l'incompatibilité du dogme catholique de la transsubstantiation avec l'abandon d'un prototype substantiel des espèces présentées à nos perceptions sensibles a été signalée par les scolastiques d'une manière plus complète et plus précise. On peut le voir par la polémique engagée principalement sur ce grand terrain de la subtilité scolastique : les commentaires aux quatre livres des *Sentences* de Pierre

Lombard. Dans les commentaires au premier livre, notamment, on trouve une abondante spéculation de tendance idéaliste. La question est presque régulièrement débattue : *Dieu ne peut-il pas conserver les espèces devant l'esprit, quoique la réalité extérieure représentée soit détruite ? — Dieu ne peut-il pas, en fait, présenter aux sens les espèces représentant un monde extérieur, quoique ce monde, en réalité, n'existe pas?* La réponse à ces questions est toujours, au commencement, affirmative. Pourquoi donc le fait était-il nié finalement, lorsque la possibilité et même la probabilité en étaient admises? C'est que, philosophiquement orthodoxe, il était théologiquement hérétique (*philosophically orthodox, it was theologically heretical*); et le principal argument qui le faisait rejeter était qu'avec une telle hypothèse, la doctrine d'une eucharistie transsubstantiée deviendrait intenable. Le changement ne serait plus, ne pourrait plus être considéré comme *réel*.

« Voilà la raison spéciale pour laquelle plusieurs scolastiques des plus profonds ne suivirent pas leur raisonnement général jusqu'à la négation expresse de la matière[1]. »

Hamilton ne fait pas attention, semble-t-il, que c'est précisément la croyance en la puissance divine, telle qu'elle se manifestait dans la transsubstantiation, qui poussait ou plutôt obligeait les commentateurs de Pierre Lombard à résoudre affirmativement les questions qu'ils discutaient. Eh oui, certes, répondaient-ils, Dieu peut conserver les espèces devant l'esprit, quoique la réalité extérieure représentée soit détruite. N'est-ce pas ce qu'il fait dans l'eucharistie, où persistent les espèces du pain et du vin, lorsque la substance en a été changée ? Est-ce que la réalité extérieure représentée par ces espèces n'a pas été détruite ? Le dogme de la transsubstantiation n'est-il pas la négation d'un rapport nécessaire entre les espèces et les substances qu'elles représentent ? Mais si la volonté divine peut, en un cas particulier, rendre les espèces indépendante des substances qu'elles représentent, maintenir ces effets *sublatis causis*, les faire produire par d'autres causes, ne pourrait-elle les produire elle-même, dans tous les cas, directement et sans causes secondes ? Donc, oui, certes, Dieu pourrait présenter au sens les espèces représentant un monde

(1) Hamilton. *Discussions on philosophy and literature :* Idealism with reference to the scheme of Arthur Collier.

extérieur, quoique ce monde, en réalité, n'existât pas. En d'autres termes, un monde réduit à de simples espèces n'a rien d'impossible en lui-même. L'immatérialisme n'est nullement absurde *a priori*.

Mais les ingénieux commentateurs revenaient bien vite au réalisme. Si l'on peut conclure, ajoutaient-ils, de l'acte à la puissance, on ne peut conclure de la puissance à l'acte. La puissance de Dieu se déploie, s'exerce librement. Il aurait pu décider que les espèces seraient présentées à notre esprit sans qu'il existât réellement des objets extérieurs représentés. Il a pu aussi très bien établir entre les espèces et les substances matérielles un rapport qui n'est pas sans doute nécessaire, mais qui est naturel, c'est-à-dire qui résulte des lois générales de la création. Il s'agit de savoir ce qu'en fait il a voulu et réalisé. Eh bien ! la Révélation a décidé cette question de fait. L'Eglise, interprète infaillible de la Révélation, nous enseigne que Dieu, dans l'eucharistie, détruit le rapport naturel des espèces aux substances. Ce rapport existe donc, et l'on ne peut le mettre en doute. La transsubstantiation est un miracle, donc une exception qui confirme la règle générale, la loi établie par le créateur. La transsubstantiation ferme aussitôt la porte qu'elle a entr'ouverte sur l'idéalisme absolu.

Hamilton attachait un peu trop d'importance à la « spéculation abondante de tendance idéaliste » que son érudition avait découverte chez les commentateurs de Pierre Lombard. On voit bien ce qui l'intéressait dans ces questions posées et examinées par les scolastiques. Elles répondaient à sa préoccupation, au besoin qu'il éprouvait de lier logiquement le réalisme à la perception immédiate des objets extérieurs et l'idéalisme à la théorie des espèces. Selon lui, le réalisme impliquait la perception immédiate; il ne pouvait se concilier avec le rôle nécessaire que les disciples d'Aristote attribuaient aux espèces dans la connaissance; et la doctrine qui faisait représenter dans l'esprit les objets extérieurs par leurs formes menait à les réduire à ces formes, seules connaissables, c'est-à-dire à nier leur extériorité et leur réalité, comme inaccessibles et inutiles. Et il se plaisait à montrer que, sans nul doute, les logiciens du moyen âge seraient allés tout droit à cette conclusion immatérialiste et l'auraient fait prévaloir, si la foi catholique ne leur avait imposé l'inconséquence.

Les hypothèses émises par ces logiciens avaient-elles toute la portée que leur prête Hamilton ? Doivent-elles être prises

tout à fait au sérieux? On peut en douter. Il nous paraît que l'objet de leur spéculation était bien moins de tourner la théorie des espèces contre la métaphysique réaliste qui lui avait donné naissance, que de dégager la puissance de Dieu et sa liberté d'action de toute nécessité physique et psychologique, et par là, peut-être, de diminuer les obscurités de l'eucharistie et de rendre ce mystère moins difficile à croire. Notre raison, pensaient-ils, répugne à admettre la transmutation des substances, lorsque les espèces restent les mêmes; qu'y a-t-il cependant de plus simple, si nous avons le droit de supposer que la connaissance sensible pourrait très bien exister, avec les espèces qui la conditionnent, sans qu'il y eût aucune substance matérielle au monde?

On ne doit pas oublier que la théorie des espèces était étroitement liée à la théorie péripatéticienne de la substance. Dans la métaphysique d'Aristote, toute substance est constituée par l'union de la matière et de la forme. La matière est l'élément passif et indéterminé de l'être; la forme est le principe de détermination qui le spécifie, en réalisant les possibles latents dans la matière. Cette distinction importante de la matière et de la forme se transforme, sans s'y confondre, en une autre distinction ou opposition, non moins importante: celle de la puissance et de l'acte. *Matière* et *forme*, *puissance* et *acte*, ces quatre mots reviennent sans cesse dans les écrits du moyen âge : ils rendent compte de tout. Ce n'est pas sans efforts, — on n'a qu'à lire saint Thomas pour s'en assurer, — que les scolastiques ont pu faire entrer dans cette métaphysique, où elle était étrangère, la différence que la foi chrétienne les obligeait de mettre entre les substances intellectuelles créées et les substances corporelles[1]. Pour qu'ils arrivassent à professer formellement l'immatérialisme, à le professer comme le véritable système de la nature et des rapports des êtres, il eût fallu une révolution profonde et complète, qui ne se peut concevoir, dans leurs associations

(1) Selon saint Thomas, les corps sont composés de matière et de forme (*unumquodque ex materia et forma compositum est corpus*). Il n'en est pas de même des substances intellectuelles créées; ce sont des formes qui subsistent par elles-mêmes, et qui n'existent pas dans la matière comme si leur être dépendait de la matière (*formæ subsistentes per se, non autem existentes in materia, quasi esse earum a materia dependeat*). Elles ne sont composées que de puissance et d'acte (*in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiæ*). Une substance intellectuelle telle que l'âme humaine peut être unie au corps comme sa forme (*intellectualis substantia potest corpori uniri ut forma*).

d'idées, dans leurs raisonnements, dans leurs modes et moyens d'explication et de preuve, dans le langage même, cette sorte de milieu intellectuel où vivait et s'organisait leur pensée.

Hamilton n'a rien compris aux conditions de l'évolution historique de l'idéalisme. Ce qui le prouve bien, c'est la foi naïve en laquelle il tenait inséparablement unis le réalisme et la perception immédiate. Pour lui, la perception immédiate mettait le réalisme à l'abri des objections, en assurait la force et la solidité. La perception immédiate supprimait à la fois le problème et la solution d'où, à son sens, l'idéalisme était logiquement sorti. Il partageait sur ce point l'étrange et pitoyable illusion de Reid, qui a été celle de l'école éclectique comme de l'école écossaise. Habitué à considérer et à poursuivre, dans la philosophie moderne, l'influence persistante de la théorie des espèces, il ne voyait pas la grande place qu'y avait prise la distinction, depuis des siècles abandonnée, des qualités secondaires et des qualités primaires. Il ne voyait pas les discussions, toutes nouvelles, qu'y avait soulevées la nature différente de ces deux espèces de qualités. Il ne voyait pas que de ces discussions procède tout le mouvement philosophique moderne, un mouvement qui présente le caractère et l'aspect d'un progrès scientifique. Les yeux fixés sur le faux principe qu'il attribuait à l'idéalisme, il passait à côté du vrai point de départ de cette doctrine, à côté des deux questions qui subsistaient, quelque idée que l'on se fît de la perception des corps. En effet, immédiate ou médiate, il restait toujours à savoir : 1° si la perception que nous avons des corps est celle d'une réalité extérieure, objective, c'est-à-dire existant indépendamment de l'esprit qui perçoit, et perçue précisément parce qu'elle existe, d'une réalité qui est objet et cause de cette perception ; 2° si cette réalité objective existe réellement telle qu'elle est perçue, c'est-à-dire si la perception que nous en avons la présente et la donne exactement comme elle existe, ou jusqu'à quel point elle la présente et la donne comme elle existe.

III

La philosophie moderne commence avec Bacon, Hobbes et Descartes ; et l'histoire de la philosophie moderne, si on veut la comprendre, est celle même de l'évolution de l'idéalisme.

Bacon n'admettait pas, comme Epicure, que le témoignage des sens fût infaillible. Il remarque, dans le *Novum organum*, que les perceptions des sens, comme celles de l'entendement, se rapportent à la nature de l'homme, et non à celle de l'univers (*sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi*), c'est-à-dire qu'elles sont relatives et subjectives [1]. Toutes, dit-il, *omnes perceptiones tam sensus quam mentis* : il ne fait pas d'exception; il ne distingue pas entre les perceptions d'un sens et celles d'un autre; pas davantage entre les sens et l'entendement. La relativité s'étend à tous nos moyens de connaître. Mais de cette vue, d'un subjectivisme radical, en laquelle il devance Kant, il ne tire pas et peut-être même ne saisit pas les conséquences, car elle ne trouble en rien son optimisme intellectuel et ne l'empêche pas de se prononcer énergiquement contre l'acatalepsie.

Plus loin, il montre dans l'obtusion, l'incompétence et les illusions des sens (*stupore, incompetentia et fallaciis sensuum*), une des grandes sources des erreurs de l'entendement. « Nous sommes constitués, dit-il, de manière que les choses qui frappent immédiatement nos sens l'emportent, en notre esprit, sur celles qui ne les frappent que médiatement, quoique ces dernières méritent la préférence. Ainsi, dès que les choses échappent au regard, l'attention cesse de s'y porter : on n'observe que peu ou point les choses invisibles. Toute opération des esprits renfermés dans les corps tangibles reste cachée et inconnue aux hommes. Il en est de même de toute transformation imperceptible qui se passe dans les parties de composés grossiers... La nature de l'air commun et des substances encore plus ténues que l'air est presque entièrement ignorée. Car le sens est par lui-même quelque chose de faible et de trompeur (*res infirma est et aberrans*), et les instruments que nous employons pour aiguiser nos sens, ou pour en étendre la portée, servent de peu [2]. »

Mais il ne songe pas à opposer l'entendement aux sens. L'entendement n'a-t-il pas l'œil humide? n'a-t-il pas ses quatre espèces d'idoles : idoles de tribu, de caverne, de théâtre et de forum? Force est donc d'en appeler des sens mal informés aux sens mieux informés. Les perceptions des sens peuvent se corriger. De quelle manière? Par des observations et des

(1) *Novum organum*, liv. I, 41.
(2) *Ibid.*, liv. I, 50.

expériences convenables et appropriées (*per instantias et experimenta idonea et apposita*). A cette condition seule est possible une véritable interprétation de la nature. Le sens ne doit juger que de l'expérience, qui seule juge de la chose (*sensus de experimento tantum, experimentum de natura et re ipsa judicat*)[1].

Ce reproche d'infirmité fait aux sens aboutit, en conclusion, à leur remettre la décision suprême. Ils ne jugent que de l'expérience! mais c'est juger de tout. Au fond, ils ne pèchent que par insuffisance; il ne s'agit que de les mieux consulter pour en obtenir des renseignements plus complets et plus sûrs. C'est un art à acquérir, un art nouveau, dont Bacon dit les règles : d'où le nom de *Novum organum*. Les perceptions sensibles ne se corrigent que par des perceptions sensibles. L'expérience est l'unique moyen de rectification, parce que seule elle accroît sérieusement le pouvoir et les données des sens en leur fournissant des objets auxquels ils ne s'appliquaient pas spontanément et qui leur échappaient. Mais ces objets nouveaux qu'elle leur présente sont tirés au hasard du champ de l'observation générale. Elle aurait besoin d'être dirigée; et, malheureusement, l'entendement, récusé, à cause de ses idoles innées, n'a pas, dans la théorie baconienne de la connaissance, à lui choisir le terrain, à lui tracer la voie; il la laisse marcher, pour ainsi dire, à tâtons, à des buts indéfinis; il ne la précède pas, il la suit; il est tenu à la passivité; il doit prendre garde de fausser son jugement. Il ne saurait donc apporter la lumière qui permettrait de discerner, entre les qualités que les sens nous révèlent dans les corps, celles qui sont essentielles, qui peuvent être objet de science, et auxquelles l'expérience peut s'appliquer utilement.

Entre l'idée que Bacon se fait et nous donne du témoignage des sens et l'espoir qu'il fonde sur une méthode d'expérience et de comparaison d'exemples, il y a une contradiction évidente. Comment, par une telle méthode, reconnaître, dans les perceptions des sens, ce qui est relation à l'homme et relation à l'univers, c'est-à-dire apparence et réalité (*apparens et existens*), si toutes les perceptions des sens sont des relations à l'homme, non des relations à l'univers? C'est cependant le but qu'il assigne à cette méthode. C'est elle qui doit, croit-il, découvrir les essences ou, comme il dit, les formes

(1) *Novum organum*, liv. I, 50.

des choses, par où il entend ce que sont les choses en elles-mêmes, indépendamment de leur relation à l'homme. Il la met en œuvre laborieusement pour résoudre une question particulière : il lui demande quelle est la forme de la chaleur. Après avoir rapproché en des tables comparatives les effets divers que la chaleur produit, il arrive à ce jugement inductif, d'ailleurs provisoire, que la chaleur, comme relation à l'univers (*in ordine ad universum*) est un mouvement expansif, ascendant et alternatif ou de trépidation; que le chaud, comme perception des sens, est une chose relative (*res respectiva, in ordine ad hominem*)[1]. Mais le mouvement n'est-il pas, lui aussi, une donnée sensible, donc une perception relative, d'après l'aphorisme baconien : *omnes perceptiones sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi ?* Nous constatons les rapports de concomitance ou de succession de ces deux perceptions du chaud et du mouvement : quel droit avons-nous de mettre l'apparence dans la première et la réalité dans la seconde?

En cette question de la chaleur, Bacon est tout près, semble-t-il, des principes cartésiens. On dirait qu'il pressent la grande généralisation cartésienne : l'essence de toutes les choses extérieures est dans le mouvement. Il marche évidemment de ce côté : mais par quel chemin long, montant et malaisé ! Il n'arrivera pas. Son procédé d'induction, qui d'ailleurs n'est pas justifié et qui n'a rien de sûr, ne le retient-il pas dans ce qu'il appelle les axiomes moyens ? Son réalisme ne peut se rationaliser, se séparer de celui d'Aristote ou d'Epicure. Pas plus que celui d'Aristote ou d'Epicure, il ne fondera la véritable science physique, la véritable interprétation de la nature. L'expérience, pour constituer définitivement la méthode scientifique, suppose une nouvelle conception de la matière, et cette conception, à son tour, suppose la critique du réalisme sensationniste, d'où Bacon n'est pas sorti, d'où sa théorie des idoles, d'ailleurs si remarquable, l'empêchait de sortir. Cette critique ne peut venir de l'expérience : il y aurait là un cercle vicieux. Elle ne peut être faite par un sens quelconque; car un sens, comme l'ont très bien dit Epicure et Lucrèce, ne peut être juge contre les autres sens. Elle ne peut donc procéder que de l'entendement.

Il faut remarquer que la philosophie baconienne de la

(1) *Novum organum*, liv. II, 13, 20.

nature reste pénétrée de l'esprit aristotélicien. Elle est vitaliste plutôt que mécanique. Dans une conception purement mécanique de la matière, les corps sont entièrement dépouillés des qualités secondaires et en même temps des attractions et des appétits. Eh bien, on ne voit, chez Bacon, rien qui ressemble à une telle conception générale. Presque tous les corps lui offrent « une faculté manifeste de perception et même d'élection, en vertu de laquelle ils s'unissent aux substances amies et fuient les substances ennemies (*electionem quamdam amica amplectendi, inimica et aliena fugiendi*) ». Selon lui, les exemples abondent où s'observe cette faculté. C'est l'aimant qui attire le fer, la flamme qui s'élance vers le naphte, une bulle qui se réunit à une autre bulle voisine, la lumière qui se réfléchit sur un corps blanc, le corps de l'animal qui s'assimile ce qui lui est utile et excrète ce qui lui est inutile, la partie de l'éponge élevée au-dessus de l'eau qui attire ce fluide en chassant l'air. « Qu'est-il besoin, ajoute-t il, d'énumérer les exemples de cette espèce ? Jamais corps approché d'un autre corps ne le change et n'est changé par lui, si cette opération n'est précédée d'une perception réciproque. Il perçoit le choc d'un autre corps auquel il cède ; il perçoit l'éloignement d'un autre corps qui le comprimait et maintenant le laisse libre ; il perçoit sa solution de continuité, à laquelle il résiste quelque temps. Enfin la perception est partout (*ubique denique est perceptio*). La perception que l'air a du chaud et du froid est plus fine que celle du tact humain, qui en est cependant considéré comme la mesure [1]. »

Dans ses *Pensées sur la nature*, il repousse formellement l'idée d'une matière inerte, indifférente au mouvement et au repos, telle que sera celle de Descartes. Il ne veut pas que l'on assigne aux choses des *principes morts*, et il s'étonne que les hommes aient été assez insensés pour imaginer quelque chose de semblable, au lieu de s'occuper des *principes vivants*, qui ont produit tout ce que nous voyons au moyen du mouvement qui appartient à leur essence. « Les hommes, dit-il, tournent toutes les forces de leur esprit vers la recherche et l'examen des principes morts ; c'est comme si au lieu d'examiner les facultés et les puissances de la nature vivante, on s'appliquait à faire l'anatomie de son cadavre. Mais quant aux principes moteurs, on n'en parle qu'en passant ; en sorte

(1) *De Augmentis scientiarum*, liv. IV, ch. III, 10.

qu'on ne saurait s'étonner assez de l'extrême négligence avec laquelle on traite la plus grande et la plus utile des choses. » Sa conclusion est qu'il faut s'attacher uniquement « à ces appétits, à ces inclinations de la matière (*illi demum rerum appetitus, et inclinationes investigandæ sunt*), desquels nous voyons résulter une si grande variété d'effets et de changements dans les œuvres de la nature et de l'art [1] ».

Les idées très diverses qui sont jetées dans les écrits de Bacon forment une doctrine un peu confuse. On y trouve des tendances opposées, des textes qui s'accordent fort mal ensemble. C'est quelquefois le langage d'un philosophe de l'antiquité, ou d'un scolastique indépendant, que l'on y croit entendre : par exemple, quand il parle des propriétés ou qualités qui se présentent à l'observation, telles que la couleur, la chaleur, la pesanteur, comme de choses distinctes, qu'on pourrait séparer d'un corps, ou réunir en un corps, si l'on en avait découvert les formes.

Ce qu'il reproche à Aristote, c'est de s'en être tenu aux mouvements composés, comme la génération, la corruption, etc., et aux formes des natures composées, comme celles du lion, du chêne, de l'eau, de l'air, et de ne s'être pas proposé l'étude des mouvements simples et la recherche des formes des natures simples. La première appartient à la physique des abstraits ; la seconde est l'objet de la métaphysique, qui, pour Bacon, est une physique supérieure. Les mouvements composés, dont s'est occupé Aristote, ne s'expliquent que par les mouvements simples, — d'antitypie, de cohésion première et seconde, de congrégation majeure et mineure, etc. – qui les produisent par leurs combinaisons diverses. Les natures simples, dont il importerait de découvrir les formes, sont les différentes couleurs, le dense et le rare, le chaud et le froid, le pesant et le léger, le tangible et le pneumatique, le volatil et le fixe, etc. Les corps résultent des combinaisons diverses de ces natures simples. Ainsi, dans l'or sont réunies les natures suivantes : il est jaune, il est pesant, de telle pesanteur spécifique, il est malléable et ductile à tel degré, il peut présenter tel mode de fluidité, il se dissout de telle manière, etc. ; et si l'on connaissait les formes de ces natures, — couleur jaune, grande pesanteur spécifique, ductilité, fixité, dissolubilité, etc., — et la manière de les

(1) *Cogitationes de natura rerum*, III.

produire à différents degrés, on pourrait les réunir dans tel ou tel corps, c'est-à-dire transformer ce corps en or [1].

En résumé, Bacon s'élève fort contre Aristote ; et la physique, telle qu'il la comprend et la préconise, n'a d'autre programme et d'autre objet que de continuer, de développer, par l'expérimentation, celle d'Aristote, bornée à l'observation simple, et de la pousser à l'analyse profonde des essences [2]. Il professe la plus grande admiration pour Démocrite ; et les atomes de Démocrite ont un grave tort, à ses yeux : la pure passivité ou absence de vie et l'insuffisance, comme principe explicatif, de l'unique mouvement dont ils sont animés [3].

IV

Chez Hobbes et chez Descartes reparaît, enfin, la grande idée de Démocrite, si longtemps négligée : la subjectivité des qualités secondaires, mais avec une netteté et une précision que Démocrite ne lui avait pas données, et dans une lumière éclatante qui ne permet plus à l'attention de s'en détourner. Elle reparaît, et tout aussitôt devient centrale et dominante. Elle ouvre des horizons nouveaux à la pensée. Elle apporte une révolution en physique. Elle va être, pour la spéculation métaphysique, un principe de mouvement et de progrès par le rôle qu'elle est destinée à jouer dans la critique et dans la fondation des systèmes.

Hobbes est matérialiste et sensationniste ; Descartes, spiri-

(1) *Novum organum*, liv. II, 5.

(2) « Chose étrange! bien naturelle et bien vraie cependant, dit M. Renouvier, Bacon fut le grand ennemi de la mémoire d'Aristote, et il continua l'œuvre véritable d'Aristote... Classer, diviser, prévoir, *encyclopédiser;* ensuite fonder la connaissance sur les sens et appliquer une méthode rationnelle à la donnée sensualiste, c'est là une tendance commune d'Aristote et de Bacon, et ce dernier en produisit un nouveau développement, signe ou cause, peu importe ici, de la doctrine expérimentale qui est particulière à la philosophie naturelle des modernes. » (*Manuel de philosophie moderne*, p. 150.)

(3) Dans son livre sur la *Sagesse des anciens*, Bacon déclare que l'hypothèse de Démocrite, « qui n'attribue à l'atome, avec l'étendue et la figure, qu'un seul Cupidon, c'est-à-dire qu'un seul mouvement primitif (*unicum cupidinem sive motum primum*) est étroite (*angusta*) et ne rend compte que de la moindre partie des faits ». « Car, dit-il, ni le mouvement circulaire des corps célestes, ni les mouvements expansifs ou contractifs que présentent les choses, ne peuvent être réduits et accommodés à ce principe. » (*De Sapientia veterum;* XVII : *Cupido, sive atomus.*)

tualiste et innéiste. Mais avec des principes si différents de psychologie et de métaphysique, ils se rencontrent en philosophie naturelle : ils arrivent, chacun par ses propres voies, à ce demi-idéalisme qui s'appelle réalisme géométrique et mécanique.

Quoique les ouvrages de Descartes soient antérieurs de quelques années à ceux de Hobbes, nous croyons que l'on peut très bien, sans souci de l'ordre chronologique, et même que l'on doit mettre le chapitre *Hobbes* avant le chapitre *Descartes* dans une étude sur l'évolution historique de l'idéalisme. D'abord, il est certain que la pensée philosophique de Hobbes s'est formée et développée indépendamment de celle de Descartes. En second lieu, la distinction des deux espèces de qualités forme, chez Descartes, un système plus achevé que chez Hobbes : c'est par Descartes qu'elle a été portée à ce qu'on peut dire son plus haut point de perfection logique. Enfin, Hobbes, à considérer la filiation des doctrines, n'a pas de successeurs; son système est, en son siècle, comme un produit isolé. Descartes a des successeurs, des fils intellectuels, dont il ne convient pas de le séparer. De sa méthode et de sa pensée procèdent tous ceux qui ont philosophé après lui, tous excepté Hobbes. Ecoutons donc d'abord le philosophe anglais :

« A l'aide de nos organes divers, nous avons des conceptions différentes de qualités diverses dans les objets. Par la vue nous avons une conception ou une image composée de *couleur* et de *figure*... Par l'ouïe, nous avons une conception appelée *son*... Il en est de même des autres sens à l'aide desquels nous recevons les conceptions des différentes natures ou qualités des objets.

« Comme, dans la vision, l'image, composée de couleur et de figure, est la connaissance que nous avons des qualités de l'objet de ce sens, il n'est pas difficile à un homme d'être dans l'opinion que la couleur et la figure sont les vraies qualités de l'objet, et par conséquent que le son ou le bruit sont les qualités de la cloche ou de l'air. Cette idée a été si longtemps reçue que le sentiment contraire doit paraître un paradoxe étrange : cependant, pour maintenir cette opinion, il faudrait supposer des espèces visibles et intelligibles allant et venant de l'objet; ce qui est pire qu'un paradoxe, puisque c'est une impossiblilité.

« Je vais donc tâcher de prouver clairement les principes suivants :

« Que le sujet auquel la couleur et l'image sont inhérentes, n'est point l'objet ou la chose vue;

« Qu'il n'y a réellement hors de nous rien de ce que nous appelons image ou couleur;

« Que cette image ou couleur n'est en nous qu'une apparence du mouvement, de l'agitation ou du changement que l'objet produit sur le cerveau, sur les esprits ou sur la substance renfermée dans la tête;

« Que, comme dans la vision, de même dans toutes les conceptions qui nous viennent des autres sens, le sujet de leur inhérence n'est point l'objet, mais l'être qui sent.

« Tout homme a l'expérience d'avoir vu le soleil ou d'autres objets visibles réfléchis dans l'eau ou dans les verres; cette expérience suffit seule pour conclure que l'image et la couleur peuvent être là où n'est pas la chose qu'on voit. Mais comme on peut dire que, quoique l'image dans l'eau ne soit point dans l'objet, mais soit une chose purement fantastique, cependant il peut y avoir réellement de la couleur dans la chose elle-même; je pousse plus loin cette expérience, et je dis que souvent on voit le même objet double, comme deux chandelles pour une, ce qui peut venir de quelque dérangement dans la machine, ou sans dérangement quand on le veut; or, que les organes soient bien ou mal disposés, les couleurs ou les figures dans ces deux images de la même chose ne peuvent lui être inhérentes, puisque la chose vue ne peut point être en deux endroits à la fois.

« L'une de ces images n'est point inhérente à l'objet; car en supposant que les organes de la vue soient alors également bien ou mal disposés, l'une d'entre elles n'est pas plus inhérente à l'objet que l'autre, et conséquemment aucune des deux images n'est dans l'objet : ce qui prouve la première proposition avancée au paragraphe précédent.

« En second lieu chacun peut s'assurer que l'image d'un objet qui se réfléchit dans de l'eau ou dans un verre n'est pas un être existant dans l'eau ou derrière le verre, ce qui prouve la seconde proposition.

« En troisième lieu, nous devons considérer que, dans toute grande agitation ou concussion du cerveau, telle que celle qui arrive lorsqu'on reçoit à l'œil un coup qui dérange le nerf optique, on voit une certaine lumière; mais cette lumière n'est rien d'extérieur, ce n'est qu'une apparence; il n'y a de réel que la concussion ou le mouvement des parties du

nerf optique. Expérience qui nous autorise à conclure que l'apparence de la lumière n'est, dans le vrai, qu'un mouvement qui s'est fait au dedans de nous. Si donc des corps lumineux peuvent exciter un mouvement capable d'affecter le nerf optique de la manière qui lui est propre, il s'ensuivra une image de la lumière à peu près dans la direction suivant laquelle le mouvement avait été en dernier lieu imprimé jusqu'à l'œil; c'est-à-dire dans l'objet, si nous le regardons directement, et dans l'eau ou dans le verre, lorsque nous le regardons suivant la ligne de réflexion. Ce qui prouve la troisième proposition, savoir, que l'image et la couleur ne sont que des apparences du mouvement, de l'agitation ou du changement qu'un objet produit sur le cerveau, sur l'esprit, ou sur quelque substance interne renfermée dans la tête...

« Comme la couleur n'est point inhérente à l'objet, mais n'est que l'action de cet objet sur nous, causée par un mouvement tel que nous l'avons décrit, de même le son n'est pas dans l'objet que nous entendons, mais dans nous-mêmes. Une preuve de cette vérité, c'est que, de même qu'un homme peut voir double et triple, il peut entendre deux ou trois fois par le moyen des échos multipliés, lesquels échos sont des sons comme leur générateur. Or, ces sons n'étant pas dans le même lieu, ne peuvent pas être inhérents au corps qui les produit.....

« Si nous étendons nos expériences sur les autres sens, il sera facile de s'apercevoir que l'*odeur* et la *saveur* d'une même substance ne sont pas les mêmes pour tous les hommes, et nous en conclurons qu'elles ne résident pas dans la substance que l'on sent ou que l'on goûte, mais dans les organes. Par la même raison, la chaleur que le feu nous fait éprouver est évidemment en nous, et elle est très différente de la chaleur qui existe dans le feu; car la chaleur que nous éprouvons est ou un plaisir ou une douleur suivant qu'elle est douce ou violente, tandis qu'il ne peut y avoir ni plaisir ni douleur dans le charbon.

« Cela suffit pour nous prouver la quatrième proposition, savoir, que, de même que dans la vision, dans toutes les conceptions qui résultent des autres sens, le sujet de leur inhérence n'est point dans l'objet, mais dans celui qui sent.

« Il suit encore de là que tous les accidents ou toutes les qualités que nos sens nous montrent comme existants dans le monde, n'y sont point réellement, mais ne doivent être

regardés que comme des apparences; il n'y a réellement dans le monde, hors de nous, que les mouvements par lesquels ces apparences sont produites. Voilà la source des erreurs de nos sens, que ces mêmes sens doivent corriger; car de même que mes sens me disent qu'une couleur réside dans l'objet que je vois directement, mes sens m'apprennent que cette couleur n'est point dans l'objet lorsque je le vois par réflexion [1]. »

Le passage que l'on vient de lire est tiré du traité de la *Nature humaine*, publié en 1650. Mais Hobbes a exposé sa pensée sur les qualités sensibles, en d'autres ouvrages, de dates postérieures : dans le *Léviathan* (1651) et dans les *Eléments de philosophie* (1655). Il est intéressant de voir si elle a varié, si elle s'est complétée, développée. Le *Léviathan* la présente résumée en un court chapitre qu'il faut citer.

« Toute pensée est l'apparition ou représentation (*apparitio sive repræsentatio*) de quelque qualité ou accident dans un corps externe que l'on appelle ordinairement *objet*. Cet objet, en agissant sur les organes du corps humain, tels que les yeux, les oreilles, etc., produit des apparitions diverses d'après la diversité de son action.

« L'origine de toutes les pensées s'appelle *sens*. Il n'est, en effet, aucune conception de l'esprit qui n'ait d'abord pris naissance dans quelqu'un des sens (*quæ non fuerat ante genita in aliquo sensuum*) soit tout entière du même coup, soit par parties. De ces premières conceptions dérivent ensuite toutes les autres...

« La cause de la sensation est un corps externe ou objet qui presse (*premit*) l'organe propre à chaque sens, soit immédiatement comme dans le toucher et le goût, soit médiatement comme dans la vue, l'ouïe et l'odorat, et qui, en le pressant, produit un mouvement continu à l'intérieur du cerveau, et de là au cœur. De là naît une résistance du cœur et une contre-pression ou antitypie, c'est-à-dire un effort du cœur qui se délivre de la pression par un mouvement tendant à l'extérieur (*per motum tendentem extrorsum*); c'est pourquoi ce mouvement apparaît comme quelque chose d'externe. Et cette apparition ou fantôme est ce que nous appelons sensation. Si l'œil est affecté, elle se nomme *lumière* ou *couleur;* si l'oreille, *son;* si le nez, *odeur;* si le palais, *saveur*; si le reste du corps, *chaleur*, *froid*, *dureté*, *mollesse*, etc. Toutes ces

(1) Hobbes. *De la nature humaine*, ch. II, traduction française de 1787.

qualités sont appelées *sensibles*, et elles ne sont dans l'objet même rien autre chose que le mouvement de la matière, par lequel l'objet opère diversement dans les organes des sens. Et en nous elles ne sont également que des mouvements divers. En effet le mouvement n'engendre rien que le mouvement, et ces apparitions, chez ceux qui veillent comme chez ceux qui dorment, sont de purs fantômes. Nous observons que le mouvement imprimé à l'œil par pression, frottement ou choc excite le fantôme de la lumière (*phantasma lucidi*), que la pression de l'oreille excite le son; c'est de même par pression, mais par une pression qui n'est pas observable, que les objets que nous voyons et entendons engendrent les mêmes fantômes. Car si les couleurs et les sons étaient dans l'objet même, ils en pourraient être séparés. Or, ils s'en séparent, comme le prouve la réflexion des choses visibles par les miroirs, des choses audibles par les endroits montagneux. Nous savons que le corps que nous voyons n'est qu'en un seul lieu, quoiqu'il en paraisse des images en plusieurs lieux. Donc, autre chose est l'objet, autre chose l'image. Donc, la sensation et le fantôme ne sont qu'une même chose résultant de la pression de l'œil ou d'un autre organe par un objet externe.

« Les philosophes de l'école, s'appuyant sur quelques passages d'Aristote, enseignent autre chose, savoir : que la vision est l'effet d'espèces (c'est-à-dire d'apparitions) visibles envoyées à l'œil par l'objet; que des espèces (c'est-à-dire des apparitions) audibles envoyées par l'objet à l'oreille sont la cause de l'audition; enfin que la cause de la compréhension est dans certaines espèces intelligibles venant de la chose comprise. Je ne dis pas cela pour m'élever contre les écoles philosophiques, mais parce que je ne crois pas devoir négliger, même en passant, de montrer ce qui a besoin de réforme dans leur enseignement, notamment l'emploi de mots vides de sens[1]. »

La même doctrine se retrouve dans les *Eléments de philosophie*, avec une ou deux idées nouvelles à noter.

« Le sujet de la sensation (*subjectum sensionis*) est l'être sentant. L'objet est la chose sentie (*id quod sentitur*). La couleur, la chaleur et le son, et les autres qualités que l'on appelle sensibles ne sont pas des objets, mais des fantômes

(1) *Leviathan, Pars prima : De homine*, ch. I.

qui se produisent dans les êtres sentants (*sentientium phantasmata*)...

« C'est, à proprement parler, le corps lumineux, ou éclairé ou coloré, qui est l'objet de la vue, non la lumière ni la couleur. Celles-ci étant des fantômes sont des accidents de l'être sentant, non de la chose sentie. Ce qui le prouve assez clairement, c'est que souvent des choses visibles apparaissent en des lieux où nous savons qu'elles ne sont pas, qu'elles apparaissent en divers lieux avec des couleurs différentes, qu'elles peuvent apparaître en plusieurs lieux simultanément. Le mouvement, le repos, la grandeur et la figure sont choses communes au toucher et à la vue (*cum visu tactui communia*). Mais ni la lumière ni la couleur ne peuvent exister sans la figure (*nec color sine figura esse potest*). Le tout ensemble, figure et lumière ou couleur réunies, est ce que les Grecs désignent par les noms de εἶδος, εἴδωλον et ἰδέα, et les Latins par ceux de *species* et *imago*.

« Les autres fantômes sont, pour l'ouïe, le son ; pour l'odorat, l'odeur ; pour le goût, la saveur ; pour le toucher, la dureté et la mollesse (*durities et mollities*), la chaleur et le froid... Ce ne sont pas le son, l'odeur, la saveur, la dureté, etc. qui sont les objets de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher ; ce sont les corps qui produisent le son, l'odeur, la saveur, la dureté, etc.[1]. »

Ces divers textes du traité de la *Nature humaine*, du *Léviathan* et des *Eléments de philosophie*, que nous avons tenu à rapprocher, nous donnent complète la théorie hobbiste des qualités secondaires et nous permettent de l'apprécier, en nous faisant voir clairement l'étrange et curieuse inconséquence qui lui a donné place dans un système franchement matérialiste.

Il nous faut remarquer, d'abord, que Hobbes repousse, en tous ses ouvrages, les espèces de la philosophie traditionnelle : dans le traité de la *Nature humaine*, les espèces matérielles d'Epicure, qui viennent sans cesse des corps sans les épuiser ; dans le *Léviathan*, les espèces spiritualisées d'Aristote et des scolastiques. Les premières sont une impossibilité physique. Les secondes sont des mots qui ne signifient rien (*sermo insignificans*), qui ne font rien comprendre et qui voilent l'igno-

(1) *Eléments de philosophie*, section première, IVe partie : Physique, ch. xxv, 3 et 10.

rance [1]. L'attitude de Hobbes, en cette question, ne s'accorde guère avec les conséquences idéalistes que Reid et ses disciples anglais et français ont vues naître de la théorie des espèces. C'est précisément aux espèces qu'il oppose la subjectivité des qualités secondaires. Cette subjectivité, objecte-t-on, est un paradoxe. Soit. Mais les espèces sont impossibles ; or, il faudrait en admettre l'existence pour croire que la couleur et la figure sont les qualités réelles de l'objet; le réalisme du sens commun et de la tradition a besoin des espèces ; donc le réalisme du sens commun et de la tradition doit être abandonné ; donc le prétendu paradoxe, qui est le commencement même de l'idéalisme, est une conclusion qui s'impose : la couleur et la figure viennent du sujet sentant, sont subjectives [2].

Quelles sont ces qualités subjectives ? Dans le traité de la *Nature humaine*, le philosophe parle de celles qui se rapportent à la vue, à l'ouïe, à l'odorat et au goût. Il y joint la chaleur; mais il ne nomme pas le toucher et ne fait aucune mention des qualités qui en dépendent particulièrement. Il semble que la dureté et la mollesse fassent exception à sa proposition générale, que toutes les conceptions qui nous viennent des sens sont inhérentes, non à l'objet, mais à l'être qui sent. On croirait volontiers qu'il s'en tient à la doctrine de Démocrite, qu'il fait, lui aussi, du toucher un sens privilégié, de la dureté une propriété essentielle de la matière.

Mais, dans le *Léviathan* et dans les *Éléments de philosophie*, la dureté et la mollesse ne diffèrent pas des autres qualités sensibles; pas plus que les autres qualités sensibles, elles ne sont inhérentes à l'objet; comme les autres, comme la couleur, le son, etc., ce sont des fantômes qui se produisent dans

(1) « Selon les scolastiques, dit Hobbes (dans le *Léviathan : De homine*, ch. II), les Sens reçoivent les espèces des choses et les transmettent au Sens commun ; elles sont transmises par le Sens commun à l'Imagination (*Phantasiæ*), par l'Imagination à la Mémoire et par la Mémoire au Jugement : beaucoup de mots pour ne rien faire comprendre (*multis verbis nihil intelligi facientes*). »

(2) L'emploi des mots *subjectif* et *objectif* est ici particulièrement justifié comme tout à fait conforme aux définitions de Hobbes; il est comme appelé par ces définitions; il semble y avoir son origine. Hobbes appelle *sujet* l'être sentant; *objet* la chose qui produit la sensation dans le sujet, qui existe en dehors du sujet. L'objet subsiste par soi-même; il est indépendant de l'être sentant, indépendant de la sensation qu'il excite et dont il est la cause externe. D'autre part, le fantôme, qui constitue la sensation, peut se produire dans le sujet en dehors et indépendamment de l'action qu'y exerce ordinairement l'objet.

le sujet, ce sont des accidents du sujet. La matière de Démocrite est, dans ses éléments, essentiellement dure; elle est même essentiellement raboteuse ou lisse; mais la couleur ne lui appartient pas; elle dépend de l'être sentant (νόμῳ χροιή). La matière de Hobbes n'est pas plus dure que colorée; elle produit dans l'être sentant le fantôme dureté, comme le fantôme couleur. Il ne veut pas non plus qu'on lui attribue, comme Démocrite à ses atomes, le raboteux et le lisse; car, dit-il ingénieusement, « la sensation du raboteux est faite d'innombrables sensations du dur qui se succèdent à de très petits intervalles de temps et de lieu[1]. »

Dans le traité de la *Nature humaine*, la couleur et la figure sont considérées comme inséparables. Réunies, elles forment l'image, c'est-à-dire la qualité sensible qui dépend de la vue. La figure n'est donc, pas plus que la couleur, inhérente à l'objet. Sur ce point Hobbes paraît se séparer de Démocrite qui attribuait la figure à ses atomes. Il est vrai que, dans le *Léviathan*, il ne rapporte à la vue que la lumière ou la couleur, omettant de faire entrer la figure dans la composition du fantôme visuel. Mais dans les *Éléments de philosophie*, il déclare que la couleur ne peut exister sans la figure; ce qui implique évidemment que la figure ne saurait être objective si la couleur est subjective. Il ajoute que la figure dépend du toucher comme de la vue. Cela veut dire qu'il y a deux espèces de figure : une figure visuelle et une figure tactile, et que ni la figure tactile ne dépend de la vue, ni la figure visuelle du toucher. Mais il n'en résulte pas que l'on puisse accorder à l'une ou à l'autre un caractère objectif. Fantôme visuel inséparable de la couleur, fantôme tactile inséparable de la dureté, la figure, de quelque manière qu'on l'envisage, n'est et ne peut être que fantôme.

Comment en serait-il autrement dans un système radicalement sensationiste, tel que se présente celui de Hobbes? Ne fait-il pas naître de nos divers sens toutes les conceptions, toutes les pensées, les unes sortant immédiatement de cette unique source, les autres dérivant ensuite des premières? N'est-ce pas uniquement par les sens qu'il fait corriger les erreurs des sens? Il le faut bien, puisqu'il n'a pas à sa disposition un entendement, une raison innée, pour remplir cet

(1) *Éléments de philosophie*, section première, IVe partie : Physique, ch. XXIX, 18.

office. Or, comment, sans un entendement distinct des sens et supérieur aux sens, connaîtrait-il une figure abstraite, purement rationnelle et intelligible, qui, n'étant ni tactile, ni visuelle, pourrait n'être pas subjective?

Mais quoi! c'est donc sur les qualités sensibles, sur les fantômes qui se produisent dans les cinq sens, sur une base toute subjective, que doit porter tout l'édifice mental? Le système l'exige évidemment; et alors, que devient l'objet externe, la matière de Hobbes? La voilà dépouillée des qualités secondaires, dépouillée de la dureté, dépouillée même de la figure, — de la dureté et de la figure que lui laissait Démocrite : que lui reste-t-il? De quelles qualités peut-on dire qu'elles lui sont inhérentes?

Il lui reste le mouvement, répond Hobbes dans le traité de la *Nature humaine*. Tous les accidents ou toutes les qualités que nos sens nous montrent comme existants dans le monde, n'ont rien de réel, ne sont qu'apparences; il n'y a réellement dans le monde, hors de nous, que les mouvements par lesquels ces apparences sont produites. Mais mouvement ne signifie rien que déplacement, et déplacement suppose quelque chose qui se déplace. Quelle est cette chose? Le mouvement n'est pas un attribut essentiel à l'objet et qui puisse le définir. Ne peut-on concevoir l'objet au repos? S'anéantirait-il, s'il subsistait au même lieu? Le mouvement est un rapport de l'objet au lieu; la notion de ce rapport est, par sa nature même, complexe et veut être analysée : elle renferme les notions des deux termes de ce rapport, celle de l'objet et celle du lieu. Qu'est-ce que l'objet? Qu'est-ce que le lieu? Qu'est-ce que la matière? Qu'est-ce que l'espace? Le livre de la *Nature humaine* ne répond pas à ces questions qui pourtant se posent et qui ne peuvent pas ne pas se poser dès que l'on parle du mouvement.

Hobbes a essayé d'y répondre dans les *Éléments de philosophie*. Objet et corps sont, pour lui, synonymes; et il définit le corps par l'étendue. « Le corps, dit-il, est tout ce qui, ne dépendant pas de notre pensée, coïncide, est coétendu avec une certaine partie de l'espace *(corpus est quidquid non dependens a nostra cogitatione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur)*[1]. »

Quant à l'espace, c'est « le fantôme de la chose existante,

(1) *Eléments de philosophie*, Philosophie première, ch. VIII, 1.

envisagée comme existante, c'est-à-dire sans qu'on y considère d'autre accident que l'extériorité relativement au sujet qui l'imagine (*spatium est phantasma rei existentis, quatenus existentis, id est, nullo alio ejus rei accidente considerato præterquam quod apparet extra imaginantem*[1]). En d'autres termes, c'est l'existence conçue par abstraction uniquement comme extérieure et sans aucune détermination particulière.

Hobbes n'entend pas que l'on confonde l'espace avec le corps. « Personne, dit-il, n'appelle espace ce qui est déjà occupé, mais ce qui peut être occupé; les corps n'emportent pas avec eux les lieux où ils sont; mais dans le même lieu peut être contenu tantôt un corps, tantôt un autre; ce qui serait impossible si l'espace était inséparable du corps qu'il renferme et l'accompagnait nécessairement. » Il oppose cette remarque, « si évidente qu'elle ne méritait même pas d'être faite », aux philosophes qui « infèrent aussitôt, d'une fausse définition de l'espace, les uns que le monde est infini, les autres qu'il est impossible à Dieu de créer plus d'un monde ».

L'espace, disent les premiers, est infini, parce qu'il est conçu comme pouvant toujours s'étendre plus loin; donc les corps, avec l'étendue desquels il se confond, doivent également s'étendre à l'infini (*corpora ipsa infinita extendi*). A quoi Hobbes répond qu'il ne peut savoir si le monde est infini, attendu que la connaissance de l'infini est inaccessible à un être fini. Cette inaccessibilité est impliquée par la théorie sensationiste de la connaissance. « Tout ce que nous savons, nous autres hommes, dit-il, nous l'avons appris par nos fantômes. Or il n'y a aucun fantôme de l'infini en grandeur ou en durée (*phantasma infiniti, sive magnitudine, sive tempore, nullum est*). Aucun homme, aucun être, à moins qu'il ne soit lui-même infini, ne peut avoir une conception de l'infini. Celui qui remonte d'un effet à sa cause prochaine, puis de celle-ci à une cause plus éloignée, et ainsi de suite, est obligé de s'arrêter en cette ascension, trahi par ses forces, sans savoir s'il pourrait ou non aller plus loin. On peut d'ailleurs juger le monde fini ou infini, sans que rien d'absurde suive ou de l'une ou de l'autre opinion; car, que le monde ait été créé fini ou infini, ce que nous en voyons n'en sera pas moins toujours le même[2]. »

(1) *Eléments de philosophie*, Philosophie première, ch. VII, 2.
(2) *Ibid.*, Physique, ch. XXVI, 1.

Les seconds soutiennent qu'il n'y a qu'un monde, celui qui existe, et que Dieu ne pourrait en créer un autre. Pourquoi ? Parce que au delà du monde qui existe, il n'y a rien, par conséquent, d'après leur définition, pas d'espace. Il n'y aurait donc rien où un autre monde pût être placé. Or, rien ne peut être placé là où il n'y a rien (*in nihilo autem nihil poni potest*). Mais ils ne sauraient, répond Hobbes, établir cette dernière proposition. C'est précisément, au contraire, là où il existe déjà quelque chose que rien ne peut plus être placé *(ubi aliquid jam est, nihil amplius poni potest) :* le plein est bien moins propre que le vide à recevoir de nouveaux corps (*vacuum pleno ad nova corpora recipienda accommodatius est*) [1].

On pourrait, d'après cette dernière phrase, croire que Hobbes était, comme Démocrite et les atomistes, partisan du vide. On se tromperait. Nous voyons que, plus loin, il examine et conteste la valeur des arguments qui paraissent l'établir. Un des principaux est la nécessité du vide pour expliquer le mouvement. Hobbes nie cette nécessité; selon lui, la matière qui constitue le monde peut très bien se mouvoir dans des espaces pleins, mais pleins de fluides *(spatiis plenis, sed fluidis).* Ce qui fait croire, dit-il, que le vide est nécessaire, c'est l'idée que l'on se fait de la nature du fluide : on l'imagine volontiers formé de granules durs; mais qui empêche de le concevoir aussi homogène par sa nature que l'atome lui-même (*natura sua æque homogeneum ac est ipsa atomus*) [2] ?

La notion du vide spatial infini, réceptacle des corps, était, chez Leucippe et Démocrite, d'origine rationnelle. Démocrite l'opposait, comme réalité saisie par la raison, aux données des sens. « C'est dans l'opinion, disait-il, qu'existent le doux, l'amer, le chaud, le froid, la couleur; rien n'existe en réalité que les atomes et le vide (ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν). » Le vide était à la fois, pour sa raison, non-être et réalité; non-être, comme négation des êtres, des corps; réalité, comme extérieur au sujet pensant, comme indépendant du sujet pensant. Epicure et ses disciples, en dépit de leur psychologie, lui laissent ce caractère rationnel; aussi savent-ils, — ce qu'ignorent des empiristes résolus, — que l'espace est sans limites [3]. Pour

(1) *Eléments de philosophie*, Philosophie première, ch. VII, 2.

(2) *Ibid.*, Physique, ch. XXVI, 3.

(3) Stuart Mill était, comme on sait, de ces empiristes résolus qui ne voient rien de nécessaire *à priori* dans la conception d'un espace sans bornes, rien

Hobbes, l'espace n'a pas le genre de réalité que lui attribuent les atomistes. C'est précisément, selon lui, comme subjectif qu'il se distingue des corps. « L'étendue du corps, dit-il, est la même chose que sa grandeur, ce qu'on appelle quelquefois espace réel; cette grandeur ne dépend pas de notre pensée comme l'espace imaginaire (*non dependet a cogitatione nostra sicut spatium imaginarium*); celui-ci est l'effet de notre pensée; la grandeur en est la cause; l'espace est un accident de l'esprit, la grandeur un accident du corps qui existe hors de l'esprit (*hoc animi, illa corporis extra animum existentis accidens*)[1]. » On ne saurait opposer en termes plus formels la subjectivité de l'espace à l'objectivité de l'étendue corporelle.

Mais Hobbes ne dit pas comment cette distinction de l'espace et du corps s'accorde avec les définitions qu'il donne de l'un et de l'autre. Il tient que l'espace est un fantôme abstrait de l'être[2], un fantôme qui apparaît comme étendu et comme extérieur au sujet pensant. Mais l'être aussi est étendu et extérieur au sujet : en quoi diffère-t-il de ce fantôme, s'il n'a d'autre attribut réel que l'étendue? Et il n'en peut avoir d'autre, puisque le philosophe lui a enlevé toutes les qualités sensibles, depuis la couleur jusqu'à la dureté et à la figure. L'espace est fantôme, l'être est réalité! encore une fois, qu'y a-t-il de plus dans la réalité que dans le fantôme? Entre ces fantômes des sens : la couleur, la figure, le son, l'odeur, la saveur, la dureté, et ce fantôme de l'imagination : l'espace, à quoi ce qu'il y a de réel et d'objectif dans la matière peut-il se réduire? Quels accidents lui laisse-t-on, quand on fait de

d'absurde *à priori* dans la possibilité d'une fin de l'espace. « Nous pouvons, dit-il, supposer que, sous d'autres conditions d'existence, il nous serait possible de nous transporter au bout de l'espace, et qu'après y avoir pris connaissance de ce qui s'y trouve par des impressions d'une espèce tout à fait inconnue dans notre état présent, nous deviendrions à l'instant capables de concevoir le fait et de constater sa réalité. » (*La philosophie de Hamilton*, traduction Cazelles, p. 94.)

(1) *Eléments de philosophie*, philosophie première, ch. VIII, 4.

(2) Cette vue que l'espace et ses éléments, point, ligne, surface, ne sont que des images abstraites de la réalité corporelle, non des idées aprioriques, qui régissent toute réalité corporelle possible, a conduit Hobbes à une fausse réforme de la géométrie, où l'on voit que cette science résiste au sensationisme et ne peut en souffrir les conséquences. Il reprochait à Wallis de supposer le point indivisible et sans étendue. C'est que, dans le point sans étendue, il ne trouvait point d'idée-image, de fantôme. Il le niait, ne voulant l'admettre comme purement intelligible. Remarquons, en passant, que depuis Hobbes, tous les philosophes anglais qui, comme lui, ont voulu suivre rigoureusement les principes sensationistes, Berkeley, Hume, Stuart Mill, H. Spencer, se sont brouillés d'une manière pitoyable avec les mathématiques.

l'espace et des qualités sensibles, de toutes les qualités sensibles, des accidents de l'esprit? Qui empêche de la comprendre elle-même dans ce fantasmatisme, logiquement universalisé?

La contradiction est au cœur du système. Chaque corps a une grandeur déterminée, par conséquent des limites qui le circonscrivent, qui le distinguent de l'espace et des autres corps. S'il a des limites, il a une figure : grandeur ou étendue déterminée, limitée et figure, c'est tout un, a très bien dit Aristote. — Et Hobbes a mis la figure au nombre des apparences, des qualités subjectives!

L'espace est immobile; le corps s'en distingue par le mouvement dont il peut être animé. — Et le mouvement aux yeux de Hobbes, — comme, d'ailleurs, la grandeur et la figure, — est une donnée commune de la vue et du toucher (*cum visu tactui communia)*, donc une apparence qui dépend de l'un ou de l'autre de ces sens, qui est inséparablement liée ou à des fantômes visuels ou à des fantômes tactiles!

L'espace immobile n'a aucune action sur les organes de nos sens : au contraire, le corps exerce sur eux une pression, leur communique son mouvement; d'où naissent, avec le fantôme propre à chaque sens, une résistance et une réaction motrice. Cette pression, ce mouvement imprimé ne se peut concevoir sans une certaine dureté de l'objet qui l'imprime. — Et, selon Hobbes, la dureté n'est qu'une apparence, un fantôme du toucher, comme la couleur est un fantôme de la vue!

Cette contradiction, très frappante, en un grand et vigoureux esprit, qui ne craint pas d'aller au bout de sa pensée, est celle du sensationisme radical et du matérialisme radical. Pour le premier, il n'y a que des sensations et des fantômes; pour le second, il n'y a que des mouvements. Celui-ci maintient, sans le justifier logiquement, par un acte de foi arbitraire, le réalisme géométrique et mécanique. Celui-là marche à l'idéalisme absolu; il y est entraîné par l'impossibilité où il est de faire à la subjectivité sa part, par le passage naturel et insensible qu'il établit des qualités secondaires à la figure et de la figure à l'étendue.

Le sensationisme radical tend à réduire le mouvement à la sensation; ne pouvant le séparer des fantômes de la sensation, il ne peut le considérer que comme un certain ordre d'apparition des qualités secondaires, toutes subjectives. Rien ne l'arrêterait sur cette pente si le matérialisme radical

ne lui imposait l'inconséquence. Pour ce dernier, la réalité, le fond, dans le sentant comme dans le senti, est le mouvement; la sensation n'en est qu'un reflet subjectif. « La sensation, dit Hobbes, ne peut être rien autre chose, dans le sentant, que le mouvement de certaines parties intérieures du sentant[1]. » *Rien autre chose!* Voilà que la sensation, qui était tout, n'est plus rien. Le mouvement qui se produit dans l'intimité des organes du sujet est le premier effet, l'effet direct et constant, — le seul qui compte, semble-t-il, — de l'action de l'objet sur ces organes. La sensation n'est qu'un phénomène additionnel, — un *épiphénomène*, comme on dit aujourd'hui, — qui dépend des conditions dans lesquelles se produit ce mouvement de réaction de l'organisme. La réaction motrice a lieu dans tous les corps; elle ne s'accompagne de sensation que chez les animaux. L'unique raison de cette différence est que les animaux ont des organes aptes à conserver le mouvement imprimé, même quand l'objet a cessé d'agir (*ad retinendum motum impressum, etiam remoto objecto, apta habent organa*); tandis que, s'il naît quelque fantôme dans les autres corps, il disparaît sitôt que cesse l'action de l'objet (*etsi phantasma aliquod nasceretur, illud tamen, remoto objecto, statim cessaret*), de sorte que la sensation proprement dite, qui suppose une certaine mémoire (*sensioni necessario adheret memoria aliqua*), n'a pas le temps de s'y former[2].

Pour le sensationisme radical, il ne devrait point y avoir de substance; attendu que l'idée de substance n'a point son origine dans les sens. Aussi Hobbes reconnaît-il que « la substance n'est point conçue, ou que nous n'en avons aucune idée ». Mais la substance est nécessaire : le matérialisme ne peut s'en passer; et le philosophe déclare que « la substance, en tant qu'elle est une matière capable de recevoir divers accidents, et qui est sujette à leurs changements, est aperçue et prouvée par leur mouvement[3] »; sans expliquer comment le raisonnement, qui n'opère que sur des prémisses fournies par les sens, peut en extraire une notion absolument étrangère, par sa nature, aux sens, et, par suite, à la faculté de concevoir.

La logique sensationiste cède au sens commun : la subs-

(1) *Eléments de philosophie*, Physique, ch. xxv, 2.

(2) *Ibid.*, Physique, ch. xxv, 5.

(3) *Troisièmes objections faites aux Méditations de Descartes*, par Hobbes.

tance est conservée ; mais il ne faut qu'une espèce de substance. Pour le matérialisme radical, le sujet sentant, comme l'objet senti, est corps, rien autre chose. *Substance* et *corps* sont synonymes. *Substance incorporelle* est une contradiction comme *cercle carré* [1]. La différence du corporel et de l'incorporel est celle de l'objet et du fantôme. D'où cette conséquence que Dieu, l'âme et les substances qu'on appelle esprits sont des fantômes, s'ils ne sont des corps. Et Hobbes se plaît ici à remarquer que l'expression *substance incorporelle* ou *substance immatérielle* ne se trouve pas dans l'Écriture sainte [2], que Tertullien a soutenu contre Apelle que « ce qui n'est pas un corps n'est pas un être », contre Praxéas que « toute substance est un corps d'un certain genre », et que cette doctrine n'a été condamnée par aucun des quatre premiers conciles généraux [3].

M. Georges Lyon paraît s'étonner de cette inconséquence énorme du philosophe anglais : il la lui reproche presque durement dans son très intéressant et très beau livre sur l'*Idéalisme en Angleterre*. Il la fait d'ailleurs ressortir en quelques traits fort justes.

« Hobbes, dit-il, n'avait qu'à prolonger telle de ses analyses pour aboutir inévitablement à un subjectivisme radical... Nous avons dans le livre de la *Nature humaine* tous les prolégomènes d'une doctrine conduisant à la non-objectivité de la matière... Hobbes n'aurait dès lors qu'à se donner carrière, audace d'autant moins coûteuse qu'il n'est pas bridé par l'orthodoxie comme le fut, durant sa vie entière, le métaphysicien des Méditations... Malheureusement Hobbes n'a pas, comme psychologue, la ténacité déductive dont il fera preuve, comme moraliste et comme écrivain politique. Car, au lieu de poursuivre ainsi qu'il devait, il tourne court... Une réduction psychologique que Collier aurait enviée conduit au réalisme d'un Beattie ou d'un Oswald.

« Comment Hobbes ne s'est-il pas demandé, dévidant le fil de sa déduction : ces mouvements auxquels je ramène toutes les apparences sensibles, en quoi consistent-ils ? En des qualités qui se déplacent. C'est-à-dire, je ne conçois le mouvement qu'à l'aide de deux notions combinées, la première, celle de qualités sensibles que mon analyse a réduites à n'être

(1) *Leviathan*, De homine, ch. IV.

(2) *Leviathan*, De regno tenebrarum, ch. XLVI.

(3) *Appendix ad Leviathan*, ch. III.

que des semblants, de véritables riens; la seconde, celle d'espace, à laquelle je retire toute consistance, puisque j'en fais l'abstraction nue et indéterminée de l'être que nous attribuons aux objets de nos idées. Mais si le concept de mouvement n'est pas autre chose que le résultat de deux abstractions fusionnées, c'est une abstraction aussi que les réalités agissantes d'où ces mouvements étaient censés naître, une abstraction enfin que la matière, substrat commun recélé sous l'innombrable diversité des corps...

« ... Que Hobbes se fût avisé de considérer ces mouvements comme non moins subjectifs que les impressions qui en dérivent, et nous avons vu que la rigueur philosophique lui en faisait une obligation, toute cette anatomie de la raison humaine apparaissait sous son véritable jour. La pensée devenait un savant organisme spirituel qui tirait de ses profondeurs, comme l'araignée de sa toile, qualités secondes, propriétés premières, mouvement, temps, espace, univers des êtres matériels. Pour s'être placé à l'autre antipode et avoir, au contraire, attribué la valeur d'existences fondamentales aux corps et au mouvement, cet adroit logicien n'a pas rompu le réseau d'un matérialisme assez grossier... Non, ce n'est ni Berkeley, ni Collier que Hobbes annonce; il n'est que le précurseur d'un d'Holbach ou d'un Priestley [1]. »

Ce jugement sévère explique pourquoi M. Lyon n'a consacré, dans son livre que quelques pages à l'auteur du *Léviathan*. S'il faut rapprocher Hobbes de d'Holbach et de Priestley plutôt que de Berkeley et de Collier, il est naturel qu'on ne lui accorde qu'une très petite place dans l'histoire de l'idéalisme. Nous croyons qu'il en mérite une grande : d'abord, parce qu'il partage incontestablement avec Descartes la gloire d'avoir reconnu et démontré la subjectivité des qualités sensibles et d'avoir fait triompher le réalisme géométrique et mécanique; ensuite, parce que ses analyses psychologiques

(1) Georges Lyon. *L'idéalisme en Angleterre au* XVIII*e* *siècle* (in-8°, Félix Alcan, pp. 52 et suivantes). — Ce livre est la thèse française de doctorat ès-lettres, présentée et soutenue par M. Lyon, en 1888. Il se recommande par les plus brillantes qualités de pensée et de style. L'histoire de l'idéalisme en Angleterre y est renouvelée et enrichie de véritables découvertes. Nous avons assisté à la soutenance de cette thèse remarquable, et nous avons admiré l'esprit alerte, l'aisance charmante, l'à-propos toujours sûr et la rare finesse dialectique avec lesquels le jeune professeur répondait aux objections de ses juges. Il nous a paru qu'il avait gagné définitivement la cause de l'idéalisme à la Sorbonne, si faibles étaient les résistances qu'il rencontrait chez les plus fidèles disciples de l'ancien spiritualisme.

très originales, et les conséquences qu'il tire de son sensationisme, quoiqu'il ne les suive pas jusqu'au bout, montrent en lui le premier précurseur de Hume.

Il est vrai que Hobbes n'est pas arrivé à « considérer les mouvements comme non moins subjectifs que les impressions qui en dérivent », quoique « la rigueur philosophique lui en fît une obligation ». Mais Descartes encourt absolument le même reproche. Ils se sont arrêtés au même réalisme, laissant aux corps, aussi bien l'un que l'autre, « la valeur d'existences fondamentales ». Ils avaient, l'un et l'autre, reçu et gardé de la tradition philosophique, sans s'aviser de les mettre en doute et d'en examiner la valeur et la portée, les deux principes de la substance et de la cause efficiente. Chacun d'eux, à sa manière, a donné place à ces deux principes en ses raisonnements et les a employés à la construction de son système. Hobbes est allé directement de la sensation et de l'idée-image à la substance et à la cause externes et matérielles; Descartes, de l'idée ou notion innée à la substance et à la cause divines, qui lui ont ensuite garanti la réalité des substances corporelles, objets et causes des sensations et des idées-images.

Mais, dit M. Lyon, Hobbes n'était pas « bridé par l'orthodoxie »; il pouvait « se donner carrière »; l'audace ne lui était pas « coûteuse ». — Il était bridé, répondrons-nous, par l'orthodoxie du sens commun, non seulement du sens commun populaire, mais encore du sens commun des savants et des philosophes, orthodoxie dans la force de laquelle entre celle des idoles de tribu, de forum et de théâtre. Quel philosophe n'a composé avec cette force qu'il trouvait autour de lui, et en lui-même aussi, en ses propres tendances, en ses propres habitudes mentales, qui combattait intérieurement sa logique, la lui rendait suspecte, lui ôtait l'assurance, la désarmait? Supposez la pensée de Hobbes affranchie de ce joug; supposez que, conséquent au principe posé par lui : Pas d'idée qui ne soit sensible à l'origine, il ait compris la nécessité de rejeter l'idée de substance et de modifier l'idée de cause, — et, pour cela, il n'avait, semble-t-il, qu'un pas à faire; — aussitôt son fantasmatisme se généralisait, se développait en un système dont l'association des idées fournissait le lien, devenait le phénoménisme de Hume [1].

(1) Hobbes a bien vu et montré, avant Hume, Hartley, James, Mill, le

M. Lyon n'a peut-être pas fait attention que l'inconséquence de Hobbes est celle même des savants et des philosophes contemporains qui appartiennent aux diverses écoles positivistes. La contradiction fondamentale de sa doctrine est au fond de leur pensée; elle apparaît dans leurs écrits. Tous sensationistes, tous matérialistes. Ils la portent d'ailleurs allègrement et ne se mettent pas en peine de la résoudre. Il n'est pas sûr qu'ils s'en rendent compte. Peut-être même croient-ils, — n'est-ce pas une idée courante qui vient de Cousin et de ses disciples? — que sensationisme et matérialisme s'impliquent mutuellement, sont deux aspects, deux noms d'un même système. Hobbes, qui, en son temps, n'a eu aucune influence, est des philosophes du XVIIe siècle celui qu'on peut dire le plus moderne et le plus vivant. Est-ce que les disciples de nos positivismes français, anglais, allemand, italien, n'affirment pas, comme Hobbes, la subjectivité des qualités secondaires et l'objectivité de la matière et du mouvement? Est-ce qu'ils ne nient pas, comme Hobbes, l'existence de substances incorporelles ou immatérielles? La subjectivité des qualités secondaires et l'objectivité de la matière et du mouvement forment le terrain des sciences physiques. Elles le gardent et ne permettront pas à nos positivistes de revenir en deçà, c'est-à-dire au réalisme naïf, vulgaire, complet. Mais M. Lyon croit-il qu'ils soient bien nombreux jusqu'ici ceux qui comprennent que le domaine propre et véritable de la philosophie est au delà?

V

« C'est Descartes qui, en concentrant toute certitude dans le fait intérieur de la conscience, a mis la philosophie dans la nécessité de démontrer l'existence du monde matériel; il a tenté le premier de franchir l'abîme qu'il avait ouvert entre le dedans et le dehors. Tous les philosophes après lui ont cherché le passage...

« Si l'existence de la matière n'est point un fait primitif, il faut la déduire, par la voie du raisonnement, du fait antérieur de la pensée... Descartes procède ainsi dans plusieurs de ses

grand rôle que joue en psychologie l'association par contiguïté de lieu et de temps. Voyez *Leviathan :* de homine, ch. III, et *De la Nature humaine*, ch. IV.

ouvrages; au lieu de remonter de l'univers à Dieu par le grand principe de causalité, il descend de la connaissance innée de Dieu à la connaissance acquise de la matière, et c'est sur la véracité divine qu'il replace le monde ébranlé par son doute[1]. »

Ainsi parlait Royer-Collard dans une des leçons de son cours de 1813-1814 sur l'histoire de la philosophie moderne. Il considérait Descartes comme le père de l'idéalisme; il lui reprochait d'avoir « mis en principe que le monde doit être prouvé », et, par suite, d'avoir « ouvert l'abîme du scepticisme, où ceux-là sont descendus le plus avant qui ont raisonné avec le plus de rigueur et d'exactitude ».

« Le résultat le plus général de la philosophie moderne, disait-il encore, celui qui la caractérise de la manière la plus frappante, quand on la compare à la philosophie ancienne; c'est qu'elle est sceptique sur l'existence du monde extérieur, de ce monde auquel le genre humain croit depuis si longtemps, qui se révèle à nous en même temps que notre propre existence, et dans le sein duquel nous sommes forcés de nous apercevoir nous-mêmes comme des fragments de son immensité. Il est singulier, mais il est prouvé que les écoles, qui se combattent sur presque tout le reste, s'accordent en ce seul point qu'elles sont toutes *idéalistes*. Je ne dis pas qu'elles professent toutes l'idéalisme, ni le même idéalisme; je dis seulement qu'avoué ou désavoué, manifeste ou caché, l'idéalisme est contenu dans toutes les doctrines modernes, et qu'il en sort nécessairement; je ne crains pas d'avancer qu'entre les philosophes dont les opinions et la gloire remplissent ces deux dernières siècles, ceux-là seuls ont eu l'intelligence de leur propre doctrine, ceux-là seuls ont été conséquents, qui ont nié ou mis en question les objets extérieurs de nos pensées[2]. »

Mais pourquoi Royer-Collard voyait-il un abîme dans l'idéalisme? C'est que, pour lui, l'autorité de nos facultés étant indivisible, on ne pouvait atteindre l'une sans atteindre les autres; que la certitude de la perception externe ne pouvait être ébranlée sans que toute certitude le fût également; qu'après le témoignage des sens sur la matière étendue et solide, seraient nécessairement récusés celui de la raison sur les axiomes et celui de la conscience sur le bien et le mal; qu'ainsi l'idéalisme, en mettant en doute l'existence du monde

(1) *Œuvres complètes de Reid*, publiées par Jouffroy, avec des *Fragments de Royer-Collard*, t. III, p. 379.

(2) *Ibid.*, t. IV, p. 427.

matériel, menait à la ruine de toutes les croyances dont vit l'humanité.

« Y a-t-il des armes légitimes contre la perception externe? Les mêmes armes se tourneront contre la conscience, la mémoire, la perception morale, la raison elle-même. Suffit-il, pour anéantir l'étendue, ou pour créer une étendue contradictoire à celle que je perçois, d'une modification de mon intelligence? D'autres modifications pourront transformer la liberté en nécessité, le vice en vertu, et les axiomes de la raison en absurdités choquantes... C'est un fait que la morale publique et privée, que l'ordre des sociétés et le bonheur des individus sont engagés dans le débat de la vraie et de la fausse philosophie sur la réalité de la connaissance. Quand les êtres sont en problème, quelle force reste-t-il aux liens qui les unissent? On ne divise pas l'homme, on ne fait pas au scepticisme sa part; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier [1]. »

Ou le scepticisme universel et absolu, ou le perceptionisme de Reid. Il faut douter de tout, ou il faut croire, immédiatement et sans preuve, que ce que nos facultés, si bornées qu'elles soient, aperçoivent dans les choses y est en effet tel qu'elles l'aperçoivent, c'est-à-dire, non seulement qu'il y a des objets extérieurs, mais que ces objets sont réellement étendus, figurés et solides. Tel est le dilemme de Royer-Collard [2]. Descartes n'a pas songé à poser ce dilemme. Il a pensé que la perception externe ne suffisait pas pour nous assurer de l'existence du monde matériel. Tort grave et grave péril. C'est ainsi qu'il a « ouvert l'abîme ».

(1) *Œuvres complètes de Reid*, publiées par Jouffroy, avec des *Fragments de Royer-Collard*, t. IV, p. 450.

(2) Victor Cousin tenait, en 1815, le même langage que Royer-Collard, auquel il avait succédé à la chaire d'histoire de la philosophie moderne.

« Il a été démontré, dit-il en son discours d'ouverture, que les théories élevées depuis deux cents ans sur la question qui nous occupe sont toutes essentiellement sceptiques; que la diversité que l'on rencontre dans les opinions des philosophes tombe seulement sur les formes du scepticisme, mais que toutes le renferment plus ou moins explicitement; et qu'enfin, la philosophie moderne, fille de Descartes et mère de Hume, ne croit pas ou n'a pas le droit de croire à l'existence du monde extérieur...

« C'est Descartes qui imprima à la philosophie moderne ce caractère systématique et audacieux, et qui la jeta d'abord dans une direction sceptique, en attribuant à la conscience l'autorité suprême... L'impulsion une fois donnée par la main puissante de Descartes, tout fut entraîné et suivit sans retour. » (*Premiers essais de philosophie*, pp. 28 et suiv.)

Plus tard, Cousin abandonna et désavoua, en partie, ces vues, empruntées à Reid et à Royer-Collard, sur le rôle sceptique de Descartes dans la philo-

Entre ce jugement, porté il y a près de quatre-vingts ans, avec une grave et impérieuse éloquence, et celui qu'exprimait M. G. Lyon, en 1888, dans un livre de l'*Idéalisme en Angleterre*, il y a à la fois analogie et opposition, une analogie et une opposition curieuses et frappantes. Pour M. Lyon, comme pour Royer-Collard, c'est Descartes qui a appris à la philosophie moderne à douter du monde matériel, et qui l'a conduite à en nier l'existence par la manière dont il l'a prouvé. Comme Royer-Collard, M. Lyon tient que Descartes n'a sauvé la matière que par des raisonnements dénués de valeur. Il va plus loin : il croit que Descartes n'a pu être bien « satisfait » de ses preuves; qu'il a dû en sentir lui-même la faiblesse; que son réalisme n'était qu'à demi sincère; et que, s'il n'a pas « descendu jusqu'au bout la pente naturelle de sa doctrine », c'est parce que, « désireux avant toute chose de tranquillité d'esprit et de repos, il avait horreur des controverses, de celles-là surtout qui menaceraient de mettre en branle les pouvoirs ecclésiastiques [1] ».

Nous avons constaté l'analogie. Voici le contraste. Ce qui était, selon Royer-Collard, un tort, est, aux yeux de M. Lyon, un mérite. Le premier ne voyait qu'aberration dans les théories idéalistes modernes, nées de la méthode cartésienne. Il est vrai, dit le second, que l'idéalisme est le caractère le plus général et le plus frappant de la philosophie moderne; mais c'est précisément ce caractère qui fait sa supériorité sur la philosophie ancienne. Il est vrai que Descartes est le père de l'idéalisme; mais cette paternité, c'est sa gloire. Le seul reproche à lui faire est de ne l'avoir pas acceptée et avouée, et d'avoir essayé de donner une démonstration du monde matériel qu'il était trop bon logicien pour prendre au sérieux.

sophie moderne. Mais il reprocha toujours à Descartes d'avoir « commis une faute grave, en ne plaçant pas sur la même ligne, à côté de la croyance à l'existence de l'âme et à l'existence de Dieu, la croyance à l'existence du monde ».

M. Paul Janet remarque dans un article de la *Revue internationale de l'enseignement* (n° du 15 juin 1889) que l'école spiritualiste française, qui « finit par faire de Descartes son maître, avait commencé par s'en défier ». Rien de plus vrai. Mais il faut ajouter que, pour faire de Descartes leur maître, Cousin et ses disciples prirent à tâche de corriger sa doctrine, d'en ôter ce qu'ils appelaient les exagérations, c'est-à-dire tout ce qui la caractérisait réellement, tout ce qui en faisait l'originalité, la fécondité et la grandeur. Le spiritualisme cartésien, tel qu'ils le préconisaient, ramené par une sage interprétation aux proportions du *sens commun*, ne différait presque plus du spiritualisme de Reid.

(1) G. Lyon. *L'idéalisme en Angleterre au* XVIII[e] *siècle*, p. 37.

— Descartes, enseignait en 1814 Royer-Collard, aurait dû se borner à affirmer la réalité de la substance étendue comme un fait premier, saisi directement par la perception sensible il n'avait pas à la prouver, parce que la perception sensible, est tout aussi convaincante qu'un raisonnement; son essai de preuve, laborieux et sujet à critique, aboutissait à la compromettre. — Descartes, enseigne aujourd'hui M. Lyon, a appliqué très légitimement le doute provisoire à une prétendue réalité que la perception sensible ne saurait pas elle seule atteindre. Mais ce doute provisoire, il l'aurait dû convertir en doute définitif; car l'argument de la véracité divine, le seul qu'il ait trouvé pour appuyer le réalisme, ne peut triompher des objections idéalistes qu'il a très bien vues et qu'il a présentées dans toute leur force.

Le règne de la modeste philosophie écossaise paraît décidément bien fini dans notre Université.

Il est inutile de dire que nous sommes absolument d'accord avec M. Lyon, et sur la haute valeur de l'idéalisme, en l'évolution duquel nous faisons consister le progrès positif de la philosophie, et sur le caractère, la portée et les conséquences idéalistes de la méthode cartésienne. Mais en un point qui a son importance, nous devons nous séparer de l'ingénieux auteur de l'*Idéalisme en Angleterre*. Nous ne croyons pas que l'on puisse attribuer à Descartes des convictions idéalistes que la prudence l'aurait empêché d'exprimer; que le réalisme, tel qu'il le comprenait, ne fût pour lui qu'une doctrine exotérique; qu'il ne regardât pas comme solide et décisif le raisonnement par lequel il prouvait l'existence de la substance étendue.

N'oublions pas que son réalisme, — le réalisme géométrique et mécanique, — était déjà, comme nous l'avons dit plus haut, un semi-idéalisme, résultant de la distinction des qualités secondaires et des qualités primaires. Cette distinction, Descartes l'avait portée au plus haut degré de précision qu'elle pût atteindre : il avait mis une sorte d'opposition psychologique entre les deux espèces de qualités, en rapportant les qualités primaires à l'entendement et aux idées innées, et les secondaires aux sens et aux idées purement sensibles. Leur différence de nature, autrefois admise par Démocrite, se trouvait ainsi confirmée par leur différence d'origine. Les idées des qualités primaires, saisies par l'entendement, étaient claires et distinctes, comme celles de la pensée et de ses

modes : cette clarté et cette distinction témoignaient de leur objectivité. Les idées des qualités secondaires, perçues par les sens, étaient obscures et confuses : on pouvait et l'on devait les croire subjectives. Lisons les *Principes de la philosophie :*

Descartes expose d'abord ce qu'il entend par substance et attribut. La substance est ce que nous concevons comme n'ayant besoin pour exister d'aucune autre chose créée. L'attribut ou la qualité est ce qui ne peut exister sans quelque autre chose. L'attribut appartient à la substance, dépend de la substance. La substance se manifeste par des attributs. D'un attribut quelconque que nous remarquons nous pouvons conclure qu'il existe une substance dont il est l'attribut, car « le néant ne peut avoir aucuns attributs ni propriétés ou qualités ». Ainsi l'attribut étendue suppose une substance, comme l'attribut pensée. En chaque substance il y a un attribut principal qui constitue sa nature et son essence. L'étendue et la pensée sont deux attributs principaux et essentiels, parce qu'aucun d'eux ne se ramène à un autre dont il serait un mode. Ce sont deux attributs parfaitement distincts, parce que nous pouvons concevoir chacun d'eux clairement et distinctement sans penser à l'autre. De là, la distinction des deux substances pensante et étendue.

Après avoir montré qu'on peut considérer divers modes dans les attributs essentiels des deux substances, par exemple dans la pensée, les idées et les volitions, dans l'étendue, les figures, la situation des parties et leurs mouvements, Descartes continue en ces termes :

« Il ne reste plus que les sentiments, les affections et les appétits desquels nous pouvons avoir aussi une connaissance claire et distincte, pourvu que nous prenions garde à ne comprendre dans les jugements que nous en ferons que ce que nous connaîtrons précisément par la clarté de notre perception, et dont nous serons assurés par la raison. Mais il est malaisé d'user continuellement d'une telle précaution, au moins à l'égard de nos sentiments, à cause que nous avons cru dès le commencement de notre vie que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée, et qu'elles étaient entièrement semblables aux sentiments ou aux idées que nous avions à leur occasion. Ainsi, lorsque nous avons vu, par exemple, une certaine couleur, nous avons cru voir une chose qui subsistait hors de nous, et qui

était semblable à l'idée que nous avions. Or, nous avons ainsi jugé en tant de rencontres, et il nous a semblé voir cela si clairement et si distinctement, à cause que nous étions accoutumés à juger de la sorte, qu'on ne doit pas trouver étrange que quelques-uns demeurent ensuite tellement persuadés de ce faux préjugé qu'ils ne puissent pas même se résoudre à en douter...

« Mais afin que nous puissions distinguer ici ce qu'il y a de clair en nos sentiments d'avec ce qui est obscur, nous remarquerons en premier lieu que nous connaissons clairement et distinctement la douleur, la couleur et les autres sentiments, lorsque nous les considérons simplement comme des pensées; mais, quand nous voulons juger que la couleur, ou que la douleur, etc., sont des choses qui subsistent hors de notre pensée, nous ne concevons en aucune façon quelle chose c'est que cette couleur ou cette douleur, etc. Il en est de même lorsque quelqu'un nous dit qu'il voit de la couleur dans un corps, ou qu'il sent de la douleur en quelqu'un de ses membres; car c'est de même que s'il nous disait qu'il voit ou qu'il sent quelque chose, mais qu'il ignore entièrement quelle est la nature de cette chose, ou bien qu'il n'a pas une connaissance distincte de ce qu'il voit et de ce qu'il sent. Car, encore que, lorsqu'il n'examine pas ses pensées avec attention, il se persuade peut-être qu'il en a quelque connaissance, à cause qu'il suppose que la couleur qu'il croit voir dans un objet a de la ressemblance avec le sentiment qu'il éprouve en soi, néanmoins, s'il fait réflexion sur ce qui lui est représenté par la couleur ou par la douleur, en tant qu'elles existent dans un corps coloré ou bien dans une partie blessée, il trouvera sans doute qu'il n'en a pas de connaissance.

« Principalement s'il considère qu'il connaît bien d'une autre façon ce que c'est que la grandeur dans le corps qu'il aperçoit, ou la figure, ou le mouvement, au moins celui qui se fait d'un lieu en un autre (car les philosophes, en feignant d'autres mouvements que celui-ci, ont fait voir qu'ils ne connaissaient pas bien sa vraie nature), ou la situation des parties, ou la durée, ou le nombre et les autres propriétés que nous apercevons clairement en tous les corps; que non pas ce que c'est que la couleur dans ce même corps, ou la douleur, l'odeur, la saveur, et tout ce que j'ai dit devoir être attribué au sens. Car, encore que voyant un corps nous ne soyons pas moins assurés de son existence par la couleur que

nous apercevons à son occasion que par la figure qui le termine, toutefois, il est certain que nous connaissons tout autrement en lui cette propriété qui est cause que nous disons qu'il est figuré, que celle qui fait qu'il nous semble qu'il est coloré.

« Il est donc évident, lorsque nous disons à quelqu'un que nous apercevons des couleurs dans les objets, qu'il en est de même que si nous lui disions que nous apercevons en ces objets je ne sais quoi dont nous ignorons la nature, mais qui cause pourtant en nous un certain sentiment fort clair et fort manifeste qu'on nomme le sentiment des couleurs. Mais il y a bien de la différence en nos jugements. Car, tant que nous nous contentons de croire qu'il y a je ne sais quoi dans les objets (c'est-à-dire dans les choses telles qu'elles soient) qui cause en nous ces pensées confuses qu on nomme sentiments, tant s'en faut que nous nous méprenions, qu'au contraire nous évitons la surprise qui nous pourrait faire méprendre, à cause que nous ne nous emportons pas sitôt à juger témérairement d'une chose que nous remarquons ne pas bien connaître. Mais lorsque nous croyons apercevoir une certaine couleur dans un objet, bien que nous n'ayons aucune connaissance distincte de ce que nous appelons d'un tel nom, et que notre raison ne nous fasse apercevoir aucune ressemblance entre la couleur que nous supposons être en cet objet et celle qui est en notre pensée, néanmoins, parce que nous ne prenons pas garde à cela, et que nous remarquons en ces mêmes objets plusieurs propriétés, comme la grandeur, la figure, le nombre, etc., qui existent en eux de la même sorte que nos sens ou plutôt notre entendement nous les fait apercevoir, nous nous laissons persuader aisément que ce qu'on nomme couleur dans un objet est quelque chose qui existe en cet objet et qui ressemble entièrement à la couleur qui est en notre pensée; et ensuite nous pensons apercevoir clairement en cette chose ce que nous n'apercevons en aucune façon appartenir à sa nature[1]. »

Ainsi, selon Descartes, les qualités perçues dans les corps diffèrent par la manière dont elles sont connues. L'étendue, la situation, la figure et le mouvement ou changement de lieu sont connus d'une tout *autre façon* que la couleur, la douleur, la saveur, l'odeur. Celles-ci doivent être attribuées au sens, sont purement sensibles. C'est l'entendement qui, à

(1) *Les principes de la philosophie*, Ire partie, 65, 66, 68, 69, 70.

vrai dire, nous fait seul apercevoir celles-là ensuite de la sensation. De là la différence qui les sépare en nos jugements. Si nous ne nous laissons pas dominer par les préjugés de notre enfance, nous nous bornons à croire que la couleur, l'odeur, la saveur, etc., sont produites en nous par quelque chose d'inconnu dans les objets, tandis que la clarté et la distinction des idées que nous avons de l'étendue, de la figure, etc., nous font juger que ces qualités existent dans les objets telles qu'elles sont dans notre pensée.

Notons que la couleur et la figure, inséparablement unies et également subjectives chez Hobbes, sont, chez Descartes, entièrement séparées. La couleur, dit l'auteur des *Principes*, est une apparence, la figure est une réalité. « Il est certain que nous connaissons tout autrement dans un corps cette propriété qui est cause que nous disons qu'il *est* figuré que celle qui fait qu'il *nous semble* qu'il est coloré. »

Notons encore que la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires, telle que Descartes l'établit et l'explique, ne reproduit nullement, comme paraît le croire M. Barthélemy Saint-Hilaire[1], la distinction aristotélicienne et scolastique des sensibles propres et des sensibles communs. Tant s'en faut qu'au contraire elle pose le fondement d'une physique nouvelle sur les ruines de l'ancienne, où toutes les qualités, *propres* et *communes*, étaient également d'origine sensible et également réelles dans les objets.

C'est ce qu'on voit très bien dans la quatrième partie des *Principes :*

« Nous ne saurions remarquer aucune différence entre les nerfs qui nous fasse juger que les uns puissent apporter au cerveau quelque autre chose que les autres, bien qu'ils causent en l'âme d'autres sentiments, ni aussi qu'ils y apportent aucune autre chose que les diverses façons dont ils sont mus. Et l'expérience nous montre quelquefois très clairement que les seuls mouvements excitent en nous, non seulement du chatouillement et de la douleur, mais aussi des sons et de la lumière. Car, si nous recevons en l'œil quelque coup assez fort, en sorte que le nerf optique en soit ébranlé, cela nous fait voir mille étincelles de feu, qui ne sont point toutefois hors de notre œil; et quand nous mettons le doigt un peu

(1) Voyez *Traité de l'âme* d'Aristote, traduction de Barthélemy Saint-Hilaire, note du traducteur, p. 256.

en avant dans notre oreille, nous oyons un bourdonnement dont la cause ne peut être attribuée qu'à l'agitation de l'air que nous y tenons enfermé. Nous pouvons aussi souvent remarquer que la chaleur, la dureté, la pesanteur et les autres qualités sensibles, en tant qu'elles sont dans les corps que nous appelons chauds, durs, pesants, etc., et même aussi les formes de ces corps, qui sont purement matérielles, comme la forme du feu, et semblables, y sont produites par le mouvement de quelques autres corps, et qu'elles produisent aussi par après d'autres mouvements en d'autres corps. Et nous pouvons fort bien concevoir comment le mouvement d'un corps peut être causé par celui d'un autre, et diversifié par la grandeur, la figure et la situation de ses parties; mais nous ne saurions concevoir en aucune façon comment ces mêmes choses, à savoir la grandeur, la figure et le mouvement, peuvent produire des natures entièrement différentes des leurs, telles que sont celles des qualités réelles et des formes substantielles que la plupart des philosophes ont supposé être dans les corps; ni aussi comment ces formes ou qualités, étant dans un corps, peuvent avoir la force d'en mouvoir d'autres. Or, puisque nous savons que notre âme est de telle nature que les divers mouvements de quelques corps suffisent pour lui faire avoir tous les divers sentiments qu'elle a, et que nous voyons bien par expérience que plusieurs de ses sentiments sont véritablement causés par de tels mouvements, mais que nous n'apercevons point qu'aucune autre chose que ces mouvements passe jamais par les organes des sens jusques au cerveau, nous avons sujet de conclure que nous n'apercevons point aussi en aucune façon que tout ce qui est dans les objets que nous appelons leur lumière, leur couleurs, leurs odeurs, leurs goûts, leurs sons, leur chaleur ou froideur, et ainsi ce que nous appelons leurs formes substantielles, soit en eux autre chose que les diverses figures, situations, grandeurs et mouvements de leurs parties, qui sont tellement disposées qu'elles peuvent mouvoir nos nerfs en toutes les diverses façons qui sont requises pour exciter en notre âme tous les divers sentiments qu'ils y excitent[1]. »

Le passage important que l'on vient de lire met dans tout son jour la doctrine cartésienne des qualités sensibles. Nous voyons d'abord que, pour affirmer et faire admettre la subjec-

(1) *Les principes de la philosophie*, IVe partie, 198.

tivité des qualités secondaires, Descartes se trouvait, par son spiritualisme, dans une bien plus forte position que Démocrite et que Hobbes, qui étaient, comme lui, substantialistes. Des qualités subjectives supposent un sujet où elles sont produites à l'occasion des mouvements de la matière, donc une substance différente de la matière, c'est-à-dire une substance spirituelle, une âme. Pas d'attribut sans substance. Si l'on enlève à la matière certaines qualités, il faut bien les faire dépendre d'une autre substance.

Démocrite et Hobbes n'avaient pas de sujet à opposer à leur objet, pas de sujet où faire passer les attributs dont ils dépouillaient leur objet. Démocrite ne connaissait que des atomes et des mouvements d'atomes; atomes dans l'homme, atomes hors de l'homme, atomes partout; pas d'autre réalité; ce qu'il appelait l'âme était composé d'atomes ronds et lisses. Que les mouvements des atomes fussent causés les uns par les autres, transformés et diversifiés, on le concevait très bien; mais c'étaient toujours des mouvements; comment de ces mouvements, transformés et diversifiés autant qu'on voudrait, pouvait naître quelque chose comme l'amer et le doux, le chaud et le froid, etc., voilà ce que l'atomisme matérialiste n'expliquait pas. Pour Hobbes, il n'y avait qu'une substance, la substance corporelle; macrocosme et microcome n'étaient que matière; il n'y avait de réel que le mouvement; mouvement dans les corps extérieurs et dans le corps humain; mouvement communiqué des corps extérieurs aux organes du corps humain par contact et pression, et, par réaction, des organes du corps humain aux corps extérieurs. Les fantômes, dont s'accompagnait ce mouvement communiqué et avec lesquels il n'avait rien de commun, étaient absolument inintelligibles.

Au contraire, Descartes avait un sujet réel et substantiel, l'âme, que le *Cogito* lui donnait immédiatement avec l'attribut pensée. Pas d'attribut sans substance; la pensée suppose une substance qui pense : *Cogito, ergo sum*. Cette substance était connue avant le corps, connue directement, tandis que le corps ne pouvait l'être qu'indirectement, plus aisée à connaître que le corps, lequel, pour être connu, supposait une substance capable de connaître, et capable de connaître ce qui était vraiment corporel. Cette substance était prête à recevoir les qualités sensibles, ou plutôt les sentiments dont on avait fait, par préjugé, des qualités du corps.

« Ceux qui ont l'esprit de discernement, dit Pascal, savent combien il y a de différence entre deux mots semblables, selon les lieux et les circonstances qui les accompagnent... Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe : *La matière est dans une incapacité naturelle invincible de penser*, et celui-ci : *Je pense, donc je suis*, sont en effet les mêmes dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de saint Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant. En vérité, je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint; car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descarte l'a prétendu faire. Car, sans examiner s'il a réussi efficacement dans sa prétention, je dis que ce mot est aussi différent dans ses écrits d'avec le même mot dans les autres qui l'ont dit en passant, qu'un homme plein de vie et de force d'avec un homme mort[1]. »

Cela est encore bien plus vrai que ne le pensait et ne le disait Pascal. Descartes n'avait certes pas inventé les deux substances spirituelle et matérielle : elles étaient depuis longtemps admises. Qu'y avait-il de nouveau dans sa doctrine? Etait-ce seulement de les avoir plus clairement distinguées qu'on n'avait fait avant lui, et d'avoir ainsi perfectionné le spiritualisme? Au XVIIe siècle, on ne lui accordait guère d'autre gloire. Pascal, géomètre et physicien, avait vu plus profondément. Il avait vu sur ce *Cogito* se fonder une physique nouvelle, toute géométrique, qui enrichissait l'esprit, désormais sûr de son domaine, d'une grande partie des anciens attributs de la matière.

Ce qui peut-être lui avait échappé, et en quoi consiste l'admirable originalité de la méthode cartésienne, c'était l'ordre qu'elle avait mis entre les certitudes, en passant du doute universel provisoire à l'idéalisme égoïste provisoire, de l'idéalisme égoïste provisoire à l'immatérialisme provisoire, et de l'immatérialisme provisoire au réalisme géométrique et mécanique; en d'autres termes, du doute à la pensée, de la pensée,

(1) Pascal. *Art de persuader*.

moyennant l'idée de substance, à la substance pensante, de la substance pensante, moyennant l'idée de cause, à l'être infini et parfait, de l'être infini et parfait à la substance étendue et mobile. Ordre étrange, paradoxal. Ce n'était pas à la matière que s'étaient jusqu'alors attaquées les audaces du doute et de la négation philosophiques. Qui pouvait douter du témoignage des sens? Qui pouvait douter des objets extérieurs révélés par les sens? C'étaient les êtres invisibles, l'âme, Dieu, que l'on mettait en question. La matière était la substance pour tous évidente, incontestée : y en avait-il d'autre? De l'âme et de Dieu on disputait, cherchant des preuves, n'en trouvant pas de bien satisfaisantes : n'étaient-ce pas de pures fictions?

Et voilà qu'un philosophe, inventeur en mathématique, inventeur en physique, venait changer toutes les habitudes intellectuelles, en déclarant que la première des certitudes, la plus éclatante, la plus irrésistible, celle qui s'obtient le plus simplement et le plus aisément, c'est celle de l'âme; que l'âme se prouve par la conscience où elle se représente pour ainsi dire à elle-même; qu'après la certitude de l'âme vient celle de Dieu, lequel se prouve par l'idée qui en est innée en notre âme; enfin, que la certitude de l'existence de Dieu est nécessaire pour assurer, en la fondant sur l'idée innée de la perfection divine, notre croyance spontanée au monde matériel; que cette dernière certitude est donc subordonnée aux précédentes, et qu'elle suppose un raisonnement plus compliqué que les précédentes; qu'ainsi des trois objets de la philosophie, l'âme, Dieu, la matière, c'est la matière qui constitue le problème le plus obscur et le plus difficile.

Mais ce que Pascal n'avait certainement pas vu, et que nous pouvons dire aujourd'hui, c'est que le spiritualisme cartésien, nécessaire pour établir définitivement la théorie de la subjectivité des qualités secondaires, fixait, par cette théorie, un point au delà duquel la pensée philosophique ne pouvait reculer et d'où l'idéalisme devait partir pour prendre, avec Leibniz et Berkeley, son plein essor logique.

Dans le passage de la quatrième partie des *Principes*, cité plus haut, l'énumération des qualités secondaires est complète. La dureté et les qualités de l'attouchement y figurent à côté de la lumière et des couleurs des objets, de leurs odeurs, de leurs goûts, de leurs sons, de leur chaleur ou froideur. La dureté n'est, pas plus que la couleur, inhérente aux corps;

de même que la couleur, elle n'est qu'un sentiment dans l'âme, sentiment excité par les mouvements de la substance étendue; elle est donc, comme la couleur, absolument différente des véritables attributs de la matière. C'est ce que dit formellement Descartes, en un autre passage des *Principes* :

« La nature de la matière ou du corps pris en général ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur. Pour ce qui est de la dureté, nous n'en connaissons autre chose par le moyen de l'attouchement, sinon que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains lorsqu'elles les rencontrent; mais si, toutes les fois que nous portons nos mains quelque part, les corps qui sont en cet endroit-là se retiraient aussi vite comme elles en approchent, il est certain que nous ne sentirions jamais de dureté; et néanmoins nous n'avons aucune raison qui nous puisse faire croire que les corps qui se retireraient de cette sorte perdissent pour cela ce qui les fait corps. D'où il suit que leur nature ne consiste pas en la dureté que nous sentons quelquefois à leur occasion [1]. »

En cette vue sur la dureté, Descartes se séparait de Démocrite et complétait la théorie de la subjectivité des qualités secondaires. C'était l'opinion qui mettait le dur dans les objets aussi bien que le doux et l'amer. Il ne restait à la matière d'autre attribut que l'étendue. « Si nous examinons quelque corps que ce soit, nous pouvons penser qu'il n'a en soi aucune de ces qualités (dureté, pesanteur), et cependant nous connaissons clairement et distinctement qu'il a tout ce qui le fait corps, pourvu qu'il ait de l'extension en longueur, largeur et profondeur; d'où il suit que pour être, il n'a besoin d'elles en aucune façon, et que sa nature consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension [2]. »

Mais si la dureté doit se joindre aux autres qualités sensibles, et, pas plus que les autres, n'appartient réellement aux corps, il n'y a plus aucune différence entre la matière et l'espace; et, s'il n'y a plus aucune différence entre la matière et l'espace, le monde matériel est infini. Descartes acceptait ces conséquences. « On ne peut, disait-il, prouver ni même

(1) *Les principes de la philosophie*, IIe partie, 4.
(2) *Ibid.*

concevoir qu'il y ait des bornes en la matière dont le monde est composé; en examinant la nature de cette matière, je trouve qu'elle ne consiste en autre chose qu'en ce qu'elle a de l'étendue en longueur, largeur et profondeur, de façon que tout ce qui a ces trois dimensions est une partie de cette matière, et il ne peut y avoir aucun espace entièrement vide, c'est-à-dire qui ne contienne aucune matière, à cause que nous ne saurions concevoir un tel espace que nous ne concevions en lui ces trois dimensions, et par conséquent de la matière. Or, en supposant le monde fini, on imagine au delà de ses bornes quelques espaces qui ont leurs trois dimensions, et ainsi qui ne sont pas purement imaginaires, comme les philosophes les nomment, mais qui contiennent en soi de la matière, laquelle, ne pouvant être ailleurs que dans le monde, fait voir que le monde s'étend au delà des bornes qu'on avait voulu lui attribuer [1]. »

Que la matière n'ait d'autre attribut que l'étendue, et que les diverses qualités sensibles ne soient que des sentiments excités en l'âme par les mouvements de la matière, c'est ce que l'entendement nous fait connaître. Or, l'entendement a seul compétence pour décider cette question; seul il peut nous apprendre, par les notions qui lui sont innées, quelle est la vraie nature des objets extérieurs. Descartes explique que le témoignage des sens est à récuser, à cause de l'office spécial qu'ils remplissent et qui se rapporte à l'union de l'âme et du corps humain. « Il suffira, dit-il, que nous remarquions seulement que tout ce que nous apercevons par l'entremise des sens se rapporte à l'étroite union qu'a l'âme avec le corps, et que nous connaissons ordinairement par leur moyen ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire, mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard. Car, après cette réflexion, nous quitterons sans peine tous les préjugés qui ne sont fondés que sur nos sens, et ne nous servirons que de notre entendement pour en examiner la nature, parce que c'est en lui seul que les premières notions ou idées, qui sont comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître, se trouvent naturellement [2]. »

Descartes n'a peut-être pas exposé avec assez de précision

(1) Lettre de Descartes à M. Chanut (6 juin 1647).
(2) *Les principes de la philosophie*, II[e] partie, 3.

ses vues sur la manière dont nous acquérons la connaissance des corps. Mais en rapprochant divers passages, il nous paraît facile de les dégager et d'indiquer comment elles se coordonnent.

Selon lui, les mouvements de la substance étendue du dehors, diversifiées par la grandeur, la figure et la situation de ses parties, se communiquent à la substance étendue de nos organes et de nos nerfs, puis à celle de notre cerveau, où notre âme est présente en quelque façon, c'est-à-dire par son mode spécial d'agir et de pâtir. En vertu des lois de l'union de l'âme et du corps, ces mouvements excitent en l'âme les diverses sensations de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher, et en même temps y éveillent les notions ou idées innées d'étendue et de mouvement. Ces notions ou idées, qui sont en l'entendement les *semences* des vérités physiques connaissables, prennent des déterminations particulières correspondantes et semblables aux objets qui les ont éveillées, par leurs mouvements ; à quoi s'associent étroitement les idées purement sensibles de couleur, de dureté, etc., que les mêmes mouvements ont excitées. De là le préjugé qui nous porte à croire qu'elles sont toutes également objectives, que les unes et les autres ressemblent aux objets et les représentent tels qu'ils sont. Il nous faut donc user de l'entendement pour rompre cette association, pour séparer dans les corps ce qui est réel d'avec ce que nos sens nous y font mettre. Ainsi arrivons-nous à la connaissance rationnelle et scientifique du monde extérieur.

Quand on lit les ouvrages de Descartes avec l'attention qu'ils méritent, on est stupéfait de l'absurde reproche fait à cet incomparable penseur par Royer-Collard, Cousin, Jouffroy d'avoir mis le monde extérieur en problème. La philosophie avait singulièrement reculé avec ces éloquents professeurs. Ils n'avaient pas appris de Leibniz que, pour ne pas « se faire des principes douteux », il faudrait chercher « jusqu'à la démonstration des axiomes [1] », et qu'en cela même consiste l'esprit philosophique.

Ils parlaient, dans leurs leçons, de la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires, qu'ils avaient adoptée, comme leurs maîtres d'Ecosse, sans y regarder de bien près ; et ils parlaient en même temps du témoignage des

(1) Leibniz. *Nouveaux essais sur l'entendement*, liv. I, ch. II.

sens, autorité indiscutable, évidence première, loi fondamentale de la croyance. Ils n'avaient pas compris que la distinction des deux espèces de qualités n'avait été établie que par la critique du témoignage des sens; qu'elle impliquait donc la position de problème du monde extérieur et qu'elle en était née; qu'elle en donnait une solution raisonnée, qui limitait le réalisme et qui faisait à l'idéalisme sa part; qu'on ne pouvait philosopher sans examiner la valeur de cette solution, sans examiner si la part faite à l'idéalisme y était insuffisante ou trop grande, sans examiner si telle qualité était primaire et objective ou secondaire et subjective, en un mot sans examiner ce qu'il y avait de réel et par là même s'il y avait du réel dans les corps.

Ils n'avaient pas compris que cette idée, contraire au sens commun, malheureuse et presque coupable à leurs yeux, de mettre en question la réalité de la matière, c'était Descartes tout entier, c'est-à-dire toute sa méthode, toute sa métaphysique, toute sa physique. Le sens commun, certes, ne met rien en question; il multiplie les principes, les faits premiers, qui ne reçoivent ni doute ni preuve. Mais le sens commun, pour Descartes, c'était le préjugé; et l'objet de son doute provisoire était précisément de substituer, sur l'âme, sur Dieu, sur le monde, des jugements raisonnés et certains aux préjugés de l'enfance, de fonder la science en éliminant les erreurs mêlées aux vérités dans les croyances confuses du sens commun. Rien de plus opposé que la méthode de Descartes à celle de l'école écossaise et des disciples français de Reid. Rien de plus contraire au sens commun que de sortir du doute universel par le *Cogito*, de l'idéalisme égoïste par l'idée d'infini et de parfait, de l'immatérialisme par la véracité divine. Rappelons la démonstration cartésienne de la substance corporelle.

« Nous expérimentons en nous-mêmes que tout ce que nous sentons vient de quelque autre chose que de notre pensée; car il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ayons un sentiment plutôt qu'un autre, mais cela dépend entièrement de cette chose, selon qu'elle touche nos sens. Il est vrai que nous pourrions nous enquérir si Dieu, ou quelque autre que lui, ne serait point cette chose; mais, à cause que nous sentons, ou plutôt que nos sens nous excitent souvent à apercevoir clairement et distinctement une matière étendue en longueur, largeur et profondeur, dont les parties ont des figures et des

mouvements divers, d'où procèdent les sentiments que nous avons des couleurs, des odeurs, de la douleur, etc., si Dieu présentait à notre âme immédiatement par lui-même l'idée de cette matière étendue, ou seulement s'il permettait qu'elle fût causée en nous par quelque chose qui n'eût point d'extension, de figure, ni de mouvement, nous ne pourrions trouver aucune raison qui nous empêchât de croire qu'il prend plaisir à nous tromper; car nous concevons cette matière comme une chose différente de Dieu et de notre pensée, et il nous semble que l'idée que nous en avons se forme en nous à l'occasion des corps de dehors, auxquels elle est entièrement semblable. Or, puisque Dieu ne nous trompe point, parce que cela répugne à sa nature, nous devons conclure qu'il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur, qui existe à présent dans le monde avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement lui appartenir[1]. »

La même preuve est beaucoup plus développée dans la sixième Méditation. Descartes s'y applique à déterminer exactement ce qui dans les croyances auxquelles nous incline la nature doit être estimé garanti par la véracité divine, et ce qui ne doit pas l'être. On voit qu'il n'entend pas mettre cette garantie au service des illusions et des préjugés qui prennent le nom de croyances naturelles. Le philosophe du doute et de l'examen méthodiques aurait-il pu admettre qu'une opinion, si naturelle qu'elle parût, invoquât en sa faveur la véracité divine, quand nous avons, dans nos facultés naturelles, le moyen de la reconnaître fausse en tout ou en partie, de la rejeter ou de la rectifier? Il prend donc soin de limiter la portée de son argument, pour en conserver la force; en quoi se montre, il nous semble, sa parfaite sincérité. En suivant, dans le texte, cette belle discussion, on constate et l'on admire la sévérité avec laquelle elle est conduite. Nous n'en citerons qu'un passage, celui où il repousse les hypothèses idéalistes qu'il oppose lui-même à son réalisme.

« Je ne puis douter qu'il n'y ait en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles; mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait aussi en moi, ou en quelque autre chose, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or cette faculté active ne

(1) *Les principes de la philosophie*, IIe partie, 1.

peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune façon, et même souvent contre mon gré; il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité qui est objectivement dans les idées qui sont produites par cette faculté, soit contenue formellement ou éminemment; et cette substance est ou un corps, c'est-à-dire une nature corporelle, dans laquelle est contenu formellement et en effet tout ce qui est objectivement et par représentation dans ces idées; ou bien c'est Dieu lui-même, ou quelque autre créature plus noble que le corps, dans laquelle cela même est contenu éminemment. Or Dieu n'étant point trompeur, il est très manifeste qu'il ne nous envoie pas ces idées immédiatement par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque autre créature dans laquelle leur réalité ne soit pas contenue formellement, mais seulement éminemment. Car ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire une très grande inclination à croire qu'elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait l'excuser de tromperie, si en effet ces idées partaient d'ailleurs, ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles; et partant il faut conclure qu'il y a des choses corporelles qui existent[1]. »

Pour bien comprendre cette argumentation, il faut se rappeler le sens que prennent, dans la psychologie cartésienne. les mots *formellement*, *éminemment*, *objectivement*. Les idées, selon Descartes, sont une espèce de pensées qu'il faut distinguer des volontés et des jugements. Elles ont un caractère représentatif; elles sont comme les images ou les tableaux des choses. Quand il dit qu'une substance et un attribut existent objectivement dans une idée, il entend que cette substance et cet attribut sont représentés par cette idée. Quand il dit qu'un attribut, tel que l'étendue, qui existe objectivement dans une idée, existe, non formellement, mais éminemment dans une chose, il entend qu'il existe hors de nous une chose qui possède réellement, non l'attribut représenté, mais des attributs supérieurs en perfection dans lesquels l'attribut représenté est compris comme une réalité d'un degré inférieur.

(1) *Méditations*, méditation sixième.

D'après ces définitions, on se rend facilement compte des hypothèses qui devaient se présenter à l'esprit de Descartes et qu'il lui fallait écarter. Il y en a trois. J'ai l'idée de la substance étendue. Cette idée a une valeur représentative : il s'agit de savoir ce qu'est la réalité représentée par cette idée. Ne puis-je pas supposer, d'abord, que ce qui est *objectivement* en cette idée est contenu *éminemment* en ma propre substance pensante; c'est-à-dire qu'il y a en moi, outre la faculté passive de recevoir cette idée, la faculté active de la produire? Descartes répond que cette faculté active ne peut être supposée dans ma substance pensante, parce que son action, d'où résulterait l'idée, échappant à ma volonté et à ma conscience, n'est point comprise dans l'attribut essentiel de cette substance. Comme cette faculté est étrangère à ma pensée, je suis naturellement porté à la croire inhérente à une substance autre que moi. Or, Dieu ne pourrait être accusé de tromperie, si l'idée dont je suis ainsi porté à placer la cause dans une substance autre que moi partait en réalité de moi-même, avait sa cause en moi-même, sans que je pusse le savoir.

Dans cette première hypothèse idéaliste on a reconnu facilement le grand principe de l'esthétique transcendantale. Pour Kant, l'idée de l'espace et, par suite, de l'étendue des corps part réellement de moi-même; elle est le produit nécessaire d'une faculté active, inhérente à ma constitution mentale.

Passons aux deux autres hypothèses. Ne puis-je pas supposer que ce qui est *objectivement* dans mon idée de la substance étendue est contenu *éminemment* en la substance de l'être parfait, que cette idée a sa cause en Dieu seul qui me l'envoie immédiatement? — Voilà l'immatérialisme de Berkeley.

Enfin, ne puis-je pas supposer que ce qui est *objectivement* dans mes idées des corps est contenu *éminemment* en des substances analogues à mon âme, c'est-à-dire spirituelles, qui produisent en moi ces idées d'après des lois préétablies par la volonté divine? — Voilà le monadisme leibnizien.

Selon Descartes, la véracité divine exclut les deux dernières hypothèses aussi bien que la première. La conclusion de son raisonnement s'impose, si les prémisses en sont admises. D'une part, j'ai la plus grande inclination naturelle à croire que mon idée de la substance étendue est semblable à la chose

réelle d'où elle vient, et, par conséquent, représente une substance réellement étendue; en d'autres termes, que ce qui est *objectivement* dans cette idée est contenu *formellement* dans la substance qui la produit. D'autre part, Dieu ne m'a donné aucune faculté naturelle qui me permette de reconnaître que cette inclination me trompe et d'assigner à l'idée dont il s'agit sa véritable cause, laquelle serait, par hypothèse, Dieu lui-même (immatérialisme), ou quelque substance spirituelle créée (monadisme). Si ma croyance naturelle aux corps est fausse, il m'est impossible de m'en détromper; mon esprit est donc constitué pour l'erreur, et l'auteur de mon être est imparfait.

Cette conclusion, avons-nous dit, s'impose, si l'on admet les propositions d'où elle se tire. Mais l'une de ces propositions aurait eu besoin d'être bien établie, celle-ci, qui précisément fait toute la force de la preuve : que nous n'avons dans nos facultés de connaître aucun moyen de corriger l'erreur de notre croyance spontanée et naturelle aux substances étendues. Cette proposition est assurément contestable, et Berkeley, Leibniz et Kant la repoussèrent avec toute raison. On peut s'assurer, dirent-ils tous les trois, qu'une substance étendue est impossible et chimérique. Et chacun d'eux soutint que son hypothèse, écartée par Descartes, était une vérité rationnellement démontrée. — On peut s'assurer, dit le premier, que notre idée de l'étendue des corps ne peut venir que de Dieu ; — qu'elle vient, dit le second, de monades douées de perception et d'appétit, conçues « à l'imitation de la notion que nous avons des âmes » ; — qu'elle vient, dit le troisième, du sujet même, des lois et des formes de sa sensibilité et de son imagination.

Il leur était, croyons-nous, facile de répondre à Descartes : il y a deux qualités secondaires qu'une inclination naturelle très forte et très constante nous fait croire inhérentes aux corps : la couleur et la dureté. Cependant, ces qualités qui sont *objectivement* dans les idées que nous en avons, ne sont *formellement*, selon vous, ni dans les corps, ni en Dieu, ni en notre âme. Où sont-elles *éminemment ?* En notre âme, en Dieu, ou dans les corps ? D'après votre doctrine des qualités sensibles, on devrait peut-être dire qu'elles sont éminemment en notre âme. Pourtant, nous n'y apercevons pas la faculté active qui en produit les idées. Si elles y sont avec cette faculté, sans que nous en ayons conscience, pourquoi l'étendue

et la figure n'y seraient-elles pas également avec la même faculté? Si elles sont éminemment en Dieu, qui en produit en nous les idées à l'occasion des rapports de notre âme avec la substance étendue, pourquoi ne pourrait-on pas dire aussi que l'étendue et la figure sont en Dieu éminemment, et non formellement dans la prétendue matière? Si elles sont éminemment, non formellement, dans les choses extérieures que l'on appelle corps, pourquoi ne pourrait-on pas dire aussi que l'étendue et la figure ne sont qu'éminemment, non formellement, dans ces choses extérieures, et que nos idées d'étendue et de figure sont produites en notre âme par des substances qui ne sont pas réellement étendues, comme celles de dureté et de couleur y sont produites par des substances qui ne sont réellement ni dures, ni colorées?

Descartes avait trop limité le domaine des illusions naturelles. Après avoir reconnu l'illusion de la couleur et de la dureté, la critique philosophique a pu et dû reconnaître l'illusion de l'étendue. La véracité divine, telle qu'elle était envisagée, telle qu'elle intervenait dans la sixième Méditation, — c'est-à-dire comme principe particulier de connaissance et de certitude, — n'était propre qu'à arrêter ce travail et ce progrès de la critique philosophique. Certes Descartes n'en eût eu cure, si, au XVIIe siècle, elle avait été invoquée contre lui en faveur de la substance *réellement* colorée ou dure; il nous paraît clair aujourd'hui qu'elle ne saurait l'être à meilleur titre en faveur de la substance *réellement* étendue contre Berkeley, Leibniz et Kant.

C'était un tort de considérer la véracité divine comme un moyen d'étendre notre connaissance et notre certitude. En réalité, elle n'y ajoute rien; elle leur est, peut-on dire, coextensive; elle ne garantit que ce que garantit la raison; elle permet ou oblige d'estimer illusoire tout ce que la raison permet ou oblige d'estimer illusoire. — La véracité divine, disaient les cartésiens, nous garantit l'existence d'un monde extérieur fait d'étendue et de mouvement. — Non, dira un berkeleyiste; le monde qu'elle nous garantit se réduit à des phénomènes, c'est-à-dire à des modes de sensation et de perception communs aux seuls êtres véritables, aux esprits. — Non, dira un leibnizien; le monde qu'elle nous garantit est composé de créatures inétendues, douées de perception et d'appétit, et dont l'assemblage nous apparaît comme étendu. — Ainsi, la véracité divine vient à l'appui du système quelconque où

chaque philosophe croit trouver la vérité métaphysique, où il voit le dernier mot de la raison sur le fond des choses. Elle recule, reportée plus loin, à chaque pas que fait la philosophie dans l'analyse de nos facultés de connaître et dans la rectification des erreurs dues aux tendances spontanées de notre nature mentale.

Le principe de la véracité divine ne laisse pas d'être une réelle et nécessaire garantie de nos certitudes, et Descartes a vu avec profondeur qu'il fallait le joindre au principe de l'évidence. Mais évidence et véracité divine doivent être prises au sens le plus général, s'appliquer à tout ce que nous jugeons, après examen critique, vérité assurée. Comment découvrons-nous et démontrons-nous le vrai? Par les inductions et les déductions de la raison. Voilà l'évidence. Mais, pour accepter le verdict de la raison, il faut croire à l'autorité de la raison. Or, c'est sur le principe de la véracité divine que repose l'autorité de la raison, laquelle est postulée par la science et la philosophie. Ce principe est la négation du pessimisme intellectuel radical, du scepticisme absolu; et cette négation s'impose au commencement ou à la fin de nos démarches intellectuelles. Pas de philosophie sans un optimisme intellectuel fondamental. Il est clair que le scepticisme qui porterait sur le témoignage de nos facultés considérées en général, qui accuserait de tromperie notre constitution mentale tout entière, serait, par son étendue et sa profondeur, absolument irrémédiable. Pour croire à l'autorité de la raison, il faut lui accorder le pouvoir de rectifier toutes les illusions, toutes les erreurs. Il faut donc admettre que, par ce qui la constitue essentiellement, elle est en harmonie avec la réalité. Il faut donc supposer au fond de la nature même, d'où est sortie la raison humaine, un principe supérieur de perfection morale et de véracité.

Voilà ce qu'a admirablement compris Descartes. Ce n'est pas le principe général de la véracité divine qui est à contester; c'est l'application particulière qu'il en a faite au problème du monde extérieur pour exclure les hypothèses idéalistes. C'était abaisser ce principe que de l'employer à la démonstration de la substance étendue. En cette démonstration, comme en d'autres, il avait été « trop vite[1] » : il avait

(1) C'est ce que disait Leibniz à propos de la première preuve cartésienne de l'existence de Dieu.

admis trop facilement que la croyance à la matière était naturelle en ce sens et à ce point que, si elle était fausse, on devrait la considérer comme une erreur inévitable et invincible.

Descartes a-t-il senti lui-même l'invalidité de sa preuve? Sa pensée de derrière la tête était-elle idéaliste? M. Lyon le croit; et à l'appui de cette opinion, avancée d'abord par M. Lachelier, il fait remarquer que Descartes « idéalise » ce monde des corps, dont il vient de prouver l'existence; que sa physique « ne s'accommode que d'une matière aussi spiritualisée que possible »; que « la nature, telle que son génie la comprend et l'aime, est sœur de la pensée »; que sa théorie de l'innéité des idées ne concorde pas « avec la démonstration qu'il a donnée tout à l'heure d'une matière existante[1] ».

M. Fouillée suit M. Lyon et M. Lachelier en cette exégèse de la doctrine cartésienne. Il voit le monde extérieur de Descartes « se résoudre en idées ». L'étendue, dit-il, n'est-elle pas d'essence idéale et faut-il grand effort pour la réduire à une idée pure? La matière de Descartes, n'étant que l'étendue, ne dépend-elle pas de notre esprit où son idée est innée? La figure et le mouvement ne s'évanouissent-ils pas dans des relations entre des idées et claires et distinctes qui, elles aussi, sont naturellement en nous[2]?

Ainsi, pour M. Lachelier, M. Lyon et M. Fouillée, la doctrine cartésienne est, au fond, idéaliste, parce qu'elle ne laisse à la matière que des propriétés mathématiques, nécessairement idéales, et parce qu'elle soutient l'innéité des idées que nous avons de ces propriétés. Ils citent à ce sujet, — mais en partie seulement, — la réponse de Descartes à une objection tirée des *Instances* de Gassendi.

« Plusieurs excellents esprits, disent vos amis, croient voir clairement que l'étendue mathématique, à laquelle je pose pour le principe de ma physique, n'est rien autre chose que ma pensée, et qu'elle n'a et ne peut avoir aucune subsistance hors de mon esprit, n'étant qu'une abstraction que je fais du corps physique, et partant, que toute ma physique ne peut être qu'imaginaire et feinte comme sont toutes les pures mathématiques, et que dans la physique réelle des choses que Dieu a créées il faut une matière réelle, solide, et non imaginaire. »

(1) G. Lyon. *L'idéalisme en Angleterre au* XVIIIe *siècle*, p. 38.

(2) Alfred Fouillée. *Les origines cartésiennes de l'idéalisme*, article de la *Revue des Deux-Mondes* (n° du 15 juin 1892).

Telle est l'objection. Ceux qui la proposaient cherchaient à convaincre d'idéalisme l'auteur des *Méditations*, comme le font aujourd'hui M. Lachelier, M. Lyon et M. Fouillée, précisément par les mêmes raisons et presque dans les mêmes termes. Comment Descartes y répond-il ?

« Voilà l'objection des objections et l'abrégé de toute la doctrine des excellents esprits qui sont ici allégués. Toutes les choses que nous pouvons entendre et concevoir ne sont à leur compte que des imaginations et des fictions de notre esprit qui ne peuvent avoir aucune subsistance, d'où il suit qu'il n'y a rien que ce qu'on ne peut aucunement entendre ni concevoir ou imaginer, qu'on doive admettre pour vrai ; c'est-à-dire qu'il faut entièrement fermer la porte à la raison et se contenter d'être singe ou perroquet, et non plus homme, pour être mis au rang de ces excellents esprits. Car si les choses qu'on peut concevoir doivent être estimées fausses pour cela seul qu'on les peut concevoir, que reste-t-il, sinon qu'on doit seulement recevoir pour vraies celles qu'on ne conçoit pas, et en composer sa doctrine, en imitant les autres, sans savoir pourquoi on les imite, comme font les singes, et en ne proférant que des paroles dont on n'entend point le sens, comme font les perroquets. Mais j'ai bien de quoi me consoler pour ce qu'on joint ici ma physique avec les pures mathématiques, auxquelles je souhaite surtout qu'elle ressemble [1]. »

Il est bien étonnant que M. Lachelier, M. Lyon et M. Fouillée aient pu se méprendre sur le sens de cette réponse ironique et dédaigneuse au point de croire que Descartes, loin d'y « réclamer pour l'étendue une réalité absolument indépendante », y prend fort bien « son parti de l'objection », et « s'en fait un sujet de félicitation pour lui-même [2] ». Ils l'ont pourtant lue, sans doute, mais avec si peu d'attention qu'ils n'en ont retenu que la dernière phrase. Ils l'ont certainement lue avec les habitudes d'esprit qui sont nées des progrès faits par l'idéalisme après Descartes. L'objection venait du réalisme épicurien : ne parlait-elle pas de la nécessité d'une matière solide dans une physique réelle ? Elle prêtait à l'étendue, dont se contentait le réalisme cartésien, une

(1) *Lettre de Descartes à Clerselier servant de réponse à un recueil des principales instances de Gassendi.* — Quelques amis de Clerselier avaient recueilli ces instances pour les adresser et les soumettre à Descartes.

(2) Alfred Fouillée. *Les origines cartésiennes de l'idéalisme*, article de la *Revue des Deux-Mondes* (n° du 15 juin 1892.)

signification kantiste; en quoi elle devait leur paraître d'une force invincible. Ainsi ont-ils trouvé naturel que Descartes, à qui elle reprochait d'ôter à la matière « toute subsistance hors de l'esprit », ne songeât pas à se défendre de ce reproche et même se fît honneur de le mériter.

Eh bien, non, Descartes n'était pas idéaliste; non, il ne considérait pas l'étendue comme une forme de la sensibilité; non, il n'avait pas découvert, avant Kant, l'esthétique transcendantale. Son réalisme géométrique était très sérieux : il le déduisait logiquement de sa conception de la substance et de l'attribut, de la nécessité d'admettre deux substances essentiellement différentes pour deux attributs essentiellement différents; il en déduisait logiquement la négation du vide, l'infinité du monde et l'infinie divisibilité de la matière. Réalisme géométrique, infinitisme et innéisme étaient inséparablement liés dans sa doctrine. Il n'est ligne de sa réponse, quoi qu'en dise M. Fouillée, qui ne « réclame pour l'étendue une réalité indépendante ». Ce qu'il prend pour un compliment, c'est qu'on rapproche sa physique des pures mathématiques, parce qu'en effet son désir est que sa physique soit faite d'idées claires et distinctes et qu'elle ait, pour l'entendement, l'évidence des mathématiques. Mais c'est précisément comme ressemblant aux mathématiques qu'elle est réelle à ses yeux; tant s'en faut qu'il soit disposé à accepter pour elle l'épithète d'imaginaire. Ce que vous appelez imaginaire, répond-il aux auteurs de l'objection, je le tiens pour seul réel; et dans ce que vous appelez réel je ne vois qu'imaginations et fictions de l'esprit. C'est l'entendement qui saisit et révèle la réalité. Ce sont les idées claires, innées en l'entendement, qui la représentent, qui en sont les images. L'idée de l'étendue est claire et innée, donc l'attribut étendue est réel; et, comme il n'a rien de commun avec l'attribut pensée, il y a donc une substance étendue qui n'a rien de commun avec la substance pensante. Je renvoie donc à l'ancienne physique, qui est sans doute la vôtre, la qualification d'imaginaire que vous appliquez à la mienne : je la lui renvoie, parce que les qualités primaires n'y sont pas séparées des secondaires, et parce qu'elle donne place, en suite de cette confusion, à des idées obscures, d'origine purement sensible, auxquelles ne peut correspondre aucune réalité qui ne consiste dans l'étendue, la figure et le mouvement.

IV

En passant de Descartes à Malebranche, on voit naître de la distinction des deux substances étendue et pensante, deux grandes théories : celle des causes occasionnelles et celle de la vision en Dieu.

Descartes mettait dans les objets matériels la « cause » des idées que nous en avons[1]. Les corps possédaient, selon lui, « une faculté active, capable de former et de produire en nous ces idées »; de les produire, c'est-à-dire d'en déterminer certains modes correspondants et conformes à ce qu'ils contenaient de réalité formelle[2]. D'autre part, l'âme possédait une faculté active de produire le mouvement dans le corps humain, et, par le corps humain, dans les corps extérieurs; de le produire, c'est-à-dire d'en déterminer certains modes, ensuite de certaines pensées. Il ne s'expliquait d'ailleurs que d'une manière générale sur l'action mutuelle des deux substances. Il l'affirmait, dans ses *Méditations*, sans dire quelle idée on devait s'en faire.

Mais Gassendi, dans ses *Instances*, niait qu'elle fût concevable entre substances de différente nature. « Comment, disait-il, l'âme, si elle n'est point matérielle, peut-elle mouvoir le corps et recevoir les espèces des objets corporels? »

« Ces questions, répond Descartes, me donnent seulement ici occasion d'avertir que notre auteur n'a pas eu raison lorsque, sous prétexte de me faire des objections, il m'a proposé quantité de telles questions dont la solution n'était pas nécessaire pour la preuve des choses que j'ai écrites, et que les plus ignorants en peuvent plus faire en un quart d'heure que tous les savants n'en sauraient résoudre en toute leur vie; ce qui est cause que je ne me suis pas mis en peine de répondre à aucune. Et celles-ci entre autres présupposent l'explication de l'union qui est entre l'âme et le corps, de laquelle je n'ai point encore traité. Mais je vous dirai, à vous, que toute la difficulté qu'elles contiennent ne procède que d'une supposition qui est fausse et qui ne peut aucunement être prouvée, à savoir que si l'âme et le corps sont deux subs-

(1) *Méditations*, méditation troisième.
(2) *Méditations*, méditation sixième.

tances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre; car, au contraire, ceux qui admettent des accidents réels, comme la chaleur, la pesanteur et semblables, ne doutent point que ces accidents ne puissent agir contre le corps, et toutefois il y a plus de différence entre eux et lui, c'est-à-dire entre des accidents et une substance qu'il n'y a entre deux substances[1]. »

Il fallait d'abord établir la différence essentielle de l'âme et du corps, en réservant les questions plus ou moins difficiles qui naissent de leur union de fait. C'est une supposition arbitraire de croire cette différence incompatible avec l'action mutuelle résultant de cette union. On n'a pas besoin, pour affirmer un fait, de savoir comment il se produit. Dans l'ancienne philosophie, on admettait sans peine l'action d'un accident sur une substance. Pourquoi trouverait-on, dans la nouvelle, plus de difficulté, — et ne devrait-on pas, au contraire, en trouver moins, — à admettre l'action d'une substance sur une autre? Telle est la réponse de Descartes aux questions de Gassendi; ou plutôt telles sont les raisons par lesquelles il s'estime dispensé d'y répondre.

Dans ses lettres à Mme Elisabeth, il distingue les notions primitives qui se rapportent à l'âme seule, au corps seul, à l'âme et au corps ensemble. Au corps seul se rapporte la notion de l'étendue, « de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement »; à l'âme seule, celle de la pensée, « en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté »; à l'âme et au corps ensemble, celle de leur union, « de laquelle dépend la force qu'a l'âme de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions ». La vraie science consiste à bien démêler ces trois espèces de notions et à n'appliquer chacune d'elles « qu'aux choses auxquelles elles appartiennent ». Nos erreurs viennent surtout de ce que nous les transportons hors de leur terrain propre et de leur place légitime; par exemple, lorsque « nous nous servons de l'idée d'étendue » pour expliquer « la nature de l'âme »; ou lorsque nous assimilons « la manière dont l'âme meut le corps à celle dont un corps est mû par un autre corps »; ou lorsque de la pesanteur, dont « la notion nous a été donnée pour conce-

(1) *Lettre de Descartes à Clerselier servant de réponse à un recueil des principales instances de Gassendi.*

voir » l'action de l'âme sur le corps, nous faisons une qualité réelle qui a « la force de mouvoir le corps dans lequel elle est vers le centre de la terre », sans « attouchement réel d'une superficie contre une autre[1] ».

On voit que, selon Descartes, le corps et l'âme agissent, le corps sur l'âme, l'âme sur le corps, un corps sur un autre, — comme de véritables causes. Il ne s'agit que de ne pas confondre ces trois modes d'action. Un corps agit sur un autre par attouchement et impulsion. Le corps agit sur l'âme, non en y faisant entrer des espèces étendues qu'une substance spirituelle ne peut recevoir[2], mais en y causant des sentiments et des passions et en y déterminant l'application particulière des notions primitives et innées qui se rapportent aux substances corporelles. L'âme agit sur le corps à la manière dont nous nous y représentons l'action de la pesanteur. La pesanteur ne nous paraît-elle pas une sorte de substance « répandue par tout le corps, » exerçant « toute sa force en chacune de ses parties, » absolument comme l'esprit « que nous concevons tout entier dans le tout, et tout entier dans chaque partie » ? Notre idée de la pesanteur n'est-elle pas une idée de tendance et d'instinct? N'est-elle « pas tirée en partie de celle que nous avons de l'esprit », puisque nous attribuons à la pesanteur « la force de porter le corps vers le centre de la terre, comme si elle avait en soi quelque connaissance de ce centre[3] » ? Cette idée fausse est-elle autre chose que l'idée vraie de l'action de l'âme sur le corps transportée au corps seul ?

Malebranche semble avoir pris fort au sérieux ces deux questions de Gassendi, écartées par Descartes : Comment le corps, substance purement étendue, peut-il être cause des idées et des sentiments de l'âme? Ce sont probablement ces deux questions qui l'ont conduit à la théorie des causes occasionnelles. Il ne suffisait pas, pour y répondre, d'affirmer que la différence de nature qui existe entre deux substances ne « les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre ». Elles restaient posées, elles méritaient l'attention, elles voulaient être résolues. Malebranche les résout d'une manière très simple : en les supprimant, c'est-à-dire en niant toute action réelle de

(1) *Lettre de Descartes à M*[lle] *Elisabeth, princesse palatine* (15 mai 1643).
(2) *Réponses de Descartes aux cinquièmes objections de Gassendi.*
(3) *Réponses de Descartes aux sixièmes objections.*

l'âme sur le corps, du corps sur l'âme, même d'un corps sur un autre, en un mot, toute action mutuelle véritable des substances créées, et en transportant en Dieu toute causalité réelle. Si l'action de l'âme sur le corps, du corps sur l'âme, d'un corps sur un autre, n'est qu'apparente, il n'y a plus de mode d'action à expliquer.

Il n'y a pas dans la nature, dit Malebranche, de vraies causes efficientes; celles que nous croyons voir agir ne sont que des causes occasionnelles; Dieu seul est cause, Dieu seul agit; il faut refuser aux créatures toute puissance propre. Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un autre. Pourquoi? Parce qu'un corps, qui n'est que de la matière, substance étendue, donc purement passive, ne peut se donner à lui-même le mouvement. « Il est évident que tous les corps grands et petits n'ont point la force de se remuer. Une montagne, une maison, une pierre, un grain de sable, enfin le plus petit ou le plus grand des corps que l'on puisse concevoir n'a point la force de se remuer[1]. »

Mais un corps mû ne communique-t-il pas, par sa vertu propre, le mouvement qu'il a reçu à un autre qu'il rencontre? Nullement. La rencontre ou le choc des corps n'est qu'une cause occasionnelle de la distribution de leur mouvement. C'est Dieu qui fait cette distribution. Il la fait sans doute en raison de l'impénétrabilité de la matière. Mais l'impénétrabilité n'a point d'efficace propre; elle ne fait que donner à Dieu, qui traite les choses selon leur nature, une occasion de diversifier son action sans rien changer dans sa conduite. « Qu'est-ce qu'un corps mû? C'est un corps transporté par une action divine. Cette action qui le transporte peut aussi transporter celui qu'il rencontre, si elle y est appliquée. Qui en doute? Mais cette action, cette force mouvante n'appartient nullement aux corps. C'est l'efficace de la volonté de celui qui les crée ou qui les conserve successivement en différents lieux. La matière est mobile essentiellement. Elle a de sa nature une capacité passive de mouvement. Mais elle n'a de capacité active, elle n'est mue actuellement que par l'action continuelle du Créateur... Si les corps avaient en eux la force de se mouvoir, les plus forts renverseraient ceux qu'ils rencontrent, comme cause efficiente. Mais, n'étant mus que par un autre, leur rencontre

(1) Malebranche. *De la recherche de la vérité*, liv. VI, IIe partie, ch. III.

n'est qu'une cause occasionnelle, qui oblige, à cause de leur impénétrabilité, le moteur ou le créateur à partager son action. Et parce que Dieu doit agir d'une manière simple et uniforme, il a dû se faire des lois générales, et les plus simples qui puissent être, afin que, dans la nécessité de changement, il changeât le moins qu'il était possible, et que par une même conduite il produisît une infinité d'effets différents[1]. »

Il n'y a pas de rapport de causalité d'un corps à un esprit. Comment un corps, qui n'est que de la matière, substance étendue, donc purement passive, pourrait-il agir par son efficace propre sur un esprit, sur un être d'une autre nature et infiniment plus excellente que lui? « Il n'y a pas de rapport nécessaire entre les deux substances dont nous sommes composés. Les modalités de notre corps ne peuvent par leur efficace propre changer celles de notre esprit. Néanmoins, les modalités d'une certaine partie du cerveau sont toujours suivies des modalités ou des sentiments de notre âme; et cela uniquement en conséquence des lois toujours efficaces de l'union de ces deux substances, c'est à-dire, pour parler plus clairement, en conséquence des volontés constantes et toujours efficaces de l'auteur de notre être... Il est clair que dans l'union de l'âme et du corps il n'y a point d'autre lien que l'efficace des décrets divins, décrets immuables, efficace qui n'est jamais privée de son effet. Dieu a voulu, et il veut sans cesse, que les divers ébranlements du cerveau soient toujours suivis des diverses pensées de l'esprit qui lui est uni; et c'est cette volonté constante et efficace du Créateur qui fait proprement l'union de ces deux substances, car il n'y a point d'autre nature, je veux dire d'autres lois naturelles que les volontés efficaces du Tout-Puissant[2]. »

Mais ne peut-on pas dire que les corps ont reçu du Créateur une « faculté active » (expression de Descartes) qui produit en nous des idées et des sentiments, c'est-à-dire une certaine puissance par l'efficace de laquelle ils puissent agir dans l'esprit? Ne peut-on pas dire que cette puissance résulte de l'union de l'âme avec le corps? Non, répond Malebranche, cette puissance ne se comprend pas. « Consultez l'idée de l'étendue, et jugez par cette idée, qui représente les corps, ou rien ne

(1) Malebranche. *Entretiens sur la métaphysique*, septième entretien.
(2) *Entretiens sur la métaphysique*, quatrième entretien.

les représente, s'ils peuvent avoir d'autre propriété que la faculté passive de recevoir diverses figures et divers mouvements. N'est-il pas évident, de la dernière évidence, que toutes les propriétés de l'étendue ne peuvent consister que dans des rapports de distance?... Que serait-ce que cette puissance d'agir sur l'esprit? Serait-ce une substance ou une modalité? Si c'est une substance, les corps n'agiront point, mais cette substance dans les corps. Si cette puissance est une modalité, voilà donc une modalité dans les corps qui ne sera ni mouvement ni figure. L'étendue pourra donc avoir d'autres modalités que des rapports de distance [1]. »

Quant à l'*union* de l'âme et du corps, qui était, pour Descartes, une notion primitive et dont il faisait dépendre la faculté active qu'il accordait au corps, c'est un mot vague et général dont on se paie et que l'on prend à tort pour une raison; c'est un mot qui n'explique rien, et qui a besoin lui-même d'explication; ce n'est pas un principe, c'est une conséquence, la conséquence des volontés immuables et toujours efficaces du Créateur. « Dieu a voulu que j'eusse certains sentiments, certaines émotions, quand il y aurait dans mon cerveau certaines traces, certains ébranlements d'esprits. Il a voulu, en un mot, et il veut sans cesse que les modalités de l'esprit et du corps fussent réciproques. Voilà l'union et la dépendance naturelle des deux parties dont nous sommes composés. Ce n'est que la réciprocation mutuelle de nos modalités appuyée sur le fondement inébranlable des décrets divins [2]. »

Il n'y a pas de rapport de causalité d'un esprit à un corps. Pourquoi? Parce que, en examinant l'idée que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur volonté et le mouvement de quelque corps que ce soit; on voit, au contraire, qu'il n'y en a point, et qu'il n'y en peut avoir. « Il me paraît très certain que la volonté des esprits n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde; car il est évident qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre la volonté que nous avons, par exemple, de remuer notre bras et le mouvement de notre bras... Car, comment pourrions-nous remuer notre bras? Pour le remuer, il faut avoir des esprits animaux, les envoyer par de certains

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, septième entretien.

(2) *Ibid.*, ibid.

nerfs vers de certains muscles pour les enfler et les raccourcir, car c'est ainsi que le bras qui y est attaché se remue, ou, selon le sentiment de quelques autres, on ne sait encore comment cela se fait. Et nous voyons que les hommes qui ne savent pas seulement s'ils ont des esprits, des nerfs et des muscles, remuent leur bras et le remuent même avec plus d'adresse et de facilité que ceux qui savent le mieux l'anatomie. C'est donc que les hommes veulent remuer leur bras et qu'il n'y a que Dieu qui le puisse et qui le sache remuer [1]. »

Il n'y a donc qu'une seule véritable cause, la volonté divine. L'efficace de cette cause unique n'est pas à mettre en problème, — pas plus que l'attribut divin qui l'implique, la toute-puissance. « Lorsqu'on pense à l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un être infiniment parfait et par conséquent tout-puissant, on connaît qu'il y a une telle liaison entre sa volonté et le mouvement de tous les corps, qu'il est impossible de concevoir qu'il veuille qu'un corps soit mû et que ce corps ne le soit pas... Une cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire, c'est ainsi que je l'entends. Or, il n'y a que l'être infiniment parfait entre la volonté duquel et les effets l'esprit apercoive une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause [2]. »

La philosophie, en cette conclusion, est d'accord avec la religion qui proclame un seul Dieu. La croyance à l'efficace des causes secondes est une sorte de polythéisme philosophique.

« Dieu ne peut même communiquer sa puissance aux créatures, si nous suivons les lumières de la raison; il n'en peut faire de véritables causes, il n'en peut faire des dieux. Mais, quand il le pourrait, nous ne pouvons concevoir pourquoi il le voudrait. Corps, esprits, pures intelligences, tout cela ne peut rien. C'est celui qui a fait le ciel et la terre qui en règle les mouvements. Enfin, c'est l'auteur de notre être qui exécute nos volontés : *Semel jussit, semper paret...*

« Toutes ces petites divinités des païens et toutes ces causes particulières des philosophes ne sont que des chimères que le malin esprit tâche d'établir pour ruiner le culte du vrai

(1) *De la recherche de la vérité*, liv. VI, IIe partie, ch. III.
(2) *Ibid.*, ibid.

Dieu, pour en occuper des esprits et des cœurs que le Créateur n'a faits que pour lui... Mais la philosophie que l'on appelle nouvelle ruine toutes les raisons des libertins par l'établissement du plus grand de ses principes, qui s'accorde parfaitement avec le premier principe de la religion chrétienne : qu'il ne faut aimer et craindre qu'un Dieu, puisqu'il n'y a qu'un Dieu qui nous puisse rendre heureux[1]. »

La théorie des causes occasionnelles dépouille la matière de toute force propre. La théorie de la vision en Dieu ôte à l'esprit l'innéité des notions qui se rapportent aux corps.

On a vu que, selon Descartes, les mouvements divers des substances étendues et figurées éveillent en l'âme des idées innées d'étendue, de figure et de mouvement correspondantes et conformes à ces substances. Malebranche n'admet pas ces idées innées, latentes en l'âme avec laquelle elles sont créées. C'est là, dit-il, une opinion qui n'a rien de vraisemblable, à cause de l'infinité des idées qu'elle suppose créées avec nous. « Il faut se représenter qu'il y a dans le monde plusieurs choses toutes différentes dont nous avons des idées : mais pour ne parler que des simples figures, il est constant que le nombre en est infini; et même, si on s'arrête à une seule comme à l'ellipse, on ne peut douter que l'esprit n'en conçoive un nombre infini de différentes espèces, lorsqu'il conçoit qu'un des diamètres peut s'allonger à l'infini, l'autre demeurant toujours le même... L'esprit a donc un nombre infini d'idées; que dis-je, un nombre infini! il a autant de nombres infinis d'idées qu'il y a de différentes figures; de sorte que, puisqu'il y a un nombre infini de différentes figures, il faut, pour connaître seulement les figures, que l'esprit ait une infinité de nombres infinis d'idées[2]. » Est-il raisonnable de croire que Dieu, qui agit toujours par les voies les plus simples, ait créé cette infinité de choses avec l'esprit de l'homme ?

Mais quand même l'esprit aurait un magasin de toutes les idées qui lui sont nécessaires pour voir les objets, il resterait toujours à expliquer comment l'âme pourrait choisir celles qui représentent la grandeur, la figure, la distance et le mouvement de ces objets. « Elle ne pourrait pas même, par cette voie, apercevoir un seul objet, comme le soleil, lorsqu'il

(1) *De la recherche de la vérité*, liv. VI, II[e] partie, chap. III.
(2) *Ibid.*, liv. III, II[e] partie, ch IV.

serait présent aux yeux du corps; car, puisque l'image que le soleil imprime dans le cerveau ne ressemble point à l'idée que nous en avons, et même que l'âme n'aperçoit pas le mouvement que le soleil produit dans le fond des yeux et dans le cerveau, il n'est pas concevable qu'elle pût justement deviner, parmi ce nombre infini d'idées qu'elle aurait, laquelle il faudrait qu'elle se représentât pour imaginer ou pour voir le soleil, et pour le voir de telle ou telle grandeur déterminée. On ne peut donc pas dire que les idées des choses soient créées avec nous[1]. »

Ainsi, l'innéité cartésienne des idées d'étendue, de figure et de mouvement est, aux yeux de Malebranche, invraisemblable comme contraire à la simplicité des voies divines. D'ailleurs, elle ne saurait, à elle seule, résoudre le problème de la perception. Il faudrait, en outre, comme l'a fait Descartes, admettre dans les corps une faculté active, capable de déterminer l'âme à choisir précisément les idées qui les représentent; ce qui est contraire à l'évidente et essentielle passivité de la substance étendue.

Pour maintenir la simplicité des voies divines et la passivité de la matière, Malebranche substitue à l'innéisme cartésien la vision en Dieu. Les idées qui se rapportent aux corps, dit-il, ne sont pas créées avec chaque esprit; mais chaque esprit les reçoit immédiatement de Dieu; de Dieu qui les possède nécessairement en lui-même, puisqu'il a créé les êtres qu'elles représentent, et qui, étant étroitement uni à nos âmes par sa présence, peut, s'il veut, les leur découvrir en lui-même. La vision en Dieu est la seule hypothèse qui s'accorde avec la sagesse du Créateur et la dépendance des créatures, telles que la raison doit les concevoir.

« Non seulement il est très conforme à la raison, mais encore il paraît, par l'économie de toute la nature, que Dieu ne fait jamais par des voies très difficiles ce qui se peut faire par des voies très simples et très faciles; car Dieu ne fait rien inutilement et sans raison. Ce qui marque sa sagesse et sa puissance n'est pas de faire de petites choses par de grands moyens; cela est contre la raison et marque une intelligence bornée. Mais, au contraire, c'est de faire de grandes choses par des moyens très simples et très faciles. C'est ainsi qu'avec l'étendue toute seule il produit tout ce

(1) *De la recherche de la vérité*, liv. III, IIe partie, ch. VI.

que nous voyons d'admirable dans la nature et même ce qui donne la vie et le mouvement aux animaux... Puis donc que Dieu peut faire voir aux esprits toutes choses en voulant simplement qu'ils voient ce qui est au milieu d'eux-mêmes, c'est-à-dire ce qu'il y a dans lui-même qui a rapport à ces choses et qui les représente, il n'y a pas d'apparence qu'il le fasse autrement, et qu'il produise pour cela autant d'infinités de nombres infinis d'idées qu'il y a d'esprits créés...

« La seconde raison qui peut faire penser que nous voyons tous les êtres à cause que Dieu veut que ce qui est en lui qui les représente nous soit découvert, et non point parce que nous avons autant d'idées créées avec nous que nous pouvons voir de choses, c'est que cela met les esprit créés dans une entière dépendance de Dieu, et la plus grande qui puisse être ; car, cela étant ainsi, non seulement nous ne saurions rien voir que Dieu ne veuille bien que nous le voyions, mais nous ne saurions rien voir que Dieu même ne nous le fasse voir... Car enfin, il est assez difficile de comprendre distinctement la dépendance que nos esprits ont de Dieu dans toutes leurs actions particulières, supposé qu'ils aient tout ce que nous connaissons distinctement leur être nécessaire pour agir, ou toutes les idées des choses présentes à leur esprit[1]. »

La vision en Dieu se fonde sur une troisième raison, plus forte encore, selon Malebranche, que les deux précédentes. C'est qu'elle semble impliquée par les idées universelles de genre, d'espèce, etc. Comment l'esprit pourrait-il se représenter ces idées, « s'il ne voyait tous les êtres renfermés en un » ? C'est que l'idée d'un objet particulier est toujours précédé d'une vue générale de tous les objets, entre lesquels l'esprit choisit celui auquel il désire s'appliquer. « Il est constant, et tout le monde le sait par expérience, que, lorsque nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jetons d'abord la vue sur tous les êtres, et nous nous appliquons ensuite à la considération de l'objet auquel nous souhaitons de penser. Or, il est indubitable que nous ne saurions désirer de voir un objet particulier, que nous ne le voyions déjà, quoique confusément et en général : de sorte que, pouvant désirer de voir tous les êtres, tantôt l'un, tantôt l'autre, il est certain que tous les êtres sont présents à notre esprit. et il semble que tous les êtres ne peuvent être présents à

(1) *De la recherche de la vérité*, liv. III, IIe partie, ch. III.

notre esprit que parce que Dieu lui est présent, c'est-à-dire celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être[1]. »

D'après la théorie de la vision en Dieu, les idées que nous avons des corps et qui les représentent en notre esprit, n'y sont pas produites par les corps mêmes; elles nous viennent des idées que Dieu lui-même en a, qui les représentent en lui et qu'il veut bien nous découvrir. Ce ne sont pas des corps réels que nous voyons; ce sont des corps intelligibles; ce n'est pas l'étendue réelle et créée, c'est l'étendue intelligible, qui en est l'idée archétype. Malebranche explique comment l'esprit peut découvrir toutes sortes de figures et voir ce monde sensible dans l'étendue intelligible.

« Prenez garde, dit-il, que vous apercevez un cercle, par exemple, en trois manières. Vous le concevez, vous l'imaginez, vous le sentez ou le voyez. Lorsque vous le concevez, c'est que l'étendue intelligible s'applique à votre esprit avec des bornes indéterminées quant à leur grandeur, mais également distantes d'un point déterminé, et toutes dans un même plan; et alors vous concevez un cercle en général. Lorsque vous l'imaginez, c'est qu'une partie déterminée de cette étendue dont les bornes sont également distantes d'un point touche légèrement votre esprit. Et lorsque vous le sentez ou le voyez, c'est qu'une partie déterminée de cette étendue touche sensiblement votre âme, et la modifie par le sentiment de quelque couleur; car l'étendue intelligible ne devient visible et ne représente tel corps en particulier que par la couleur, puisque ce n'est que par la diversité des couleurs que nous jugeons de la différence des objets que nous voyons. Toutes les parties intelligibles de l'étendue intelligible sont, en qualité d'idées, de même nature, aussi bien que toutes les parties de l'étendue locale ou matérielle en qualité de substance. Mais les sentiments de couleur étant essentiellement différents, nous jugeons par eux de la variété des corps... Ainsi, vous jugez bien que l'étendue intelligible, diversement appliquée à notre esprit, peut nous donner toutes les idées que nous avons des figures mathématiques, comme aussi de tous les objets que nous admirons dans l'univers, et enfin de tout ce que notre imagination nous représente; car, de même que l'on peut par l'action du

(1) *De la recherche de la vérité*, liv. III, IIe partie, ch. III.

ciseau former d'un bloc de marbre toutes sortes de figures, Dieu peut nous représenter tous les êtres matériels par les diverses applications de l'étendue intelligible à notre esprit [1]. »

Grâce à l'étendue intelligible, Malebranche pouvait enlever à l'étendue créée ou matérielle l'infinité que Descartes avait été obligé de lui attribuer et dont Spinoza avait déduit les conséquences panthéistes. Descartes avait réalisé l'espace; il en avait fait l'attribut de la matière. L'attribut étant nécessairement conçu comme infini, la substance devait être également infinie. Dieu, avait dit Descartes, n'a pas enfermé toutes les choses créées en une boule; infini spatial et infini cosmique, pour lui, c'était tout un. — Cette étendue réelle, nécessaire et infinie, avait dit Spinoza, ne peut être qu'un attribut de l'être nécessaire et infini, de Dieu; les corps sont les modes de cet attribut divin. Tout de même, la pensée est un autre attribut de Dieu, et de cet autre attribut les esprits sont les modes. Donc une seule substance, Dieu, avec deux ordres de phénomènes constituant le monde matériel et le monde spirituel, *res extensa et cogitans*.

Que dit Malebranche? Que Spinoza a confondu l'étendue réelle et matérielle, qui est une substance, avec l'étendue intelligible, qui est une idée divine; ce qui lui a permis de supprimer la seconde et de transporter en Dieu l'étendue matérielle, avec toutes les parties dont elle se compose et qui sont les corps : l'étendue matérielle à titre d'attribut, les corps à titre de modes de cet attribut. C'est l'étendue intelligible qui est nécessaire, éternelle et infinie. L'étendue matérielle ne l'est pas. Cette distinction des deux étendues idéale et réelle est capitale dans la philosophie de Malebranche; c'est, peut-on dire, son idée maîtresse. Il faut voir avec quelle force il l'oppose au panthéisme spinoziste, logiquement sorti de l'identité cartésienne de l'espace et de la matière.

« Il me paraît, écrit-il à Dortous de Mairan, que je vous ai marqué en quoi consistait le paralogisme de l'auteur (Spinoza), et la cause même de son erreur : qui est qu'il confond le monde, l'étendue créée, qui ne peut être l'objet immédiat de l'esprit, — parce qu'il ne peut affecter l'esprit, agir en lui, — avec l'idée de cette étendue, que j'appelle étendue intelligible, parce que c'est elle seule qui affecte l'esprit. Or, cette étendue intelligible n'est point faite; elle est nécessaire,

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, premier entretien.

éternelle, infinie... Mais l'étendue locale dont le monde est composé, — Paris, Rome, mon propre corps, — étendue qui n'est point l'objet immédiat de mon esprit, n'existe point nécessairement. Car je conçois que, quand Dieu aurait anéanti le monde créé, si Dieu m'affectait comme il m'affecte, je verrais comme je vois; et je croirais que ce monde existe encore, puisque ce monde n'est point ce qui agit dans mon esprit...

« Je dis donc encore que l'auteur se trompe, parce qu'il prend l'idée du monde, le monde intelligible ou l'étendue intelligible, pour le monde, les idées pour les choses mêmes, et qu'il croit que l'étendue du monde est éternelle, nécessaire, etc., parce que telle est l'étendue intelligible : fondé sur ce principe (mal entendu), qu'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit être renfermé dans son idée... Ce principe est vrai par rapport aux propriétés des êtres, mais il n'est pas vrai par rapport à leur existence. Je puis conclure que la matière est divisible, parce que l'idée que j'en ai me la représente telle; mais je ne puis pas assurer qu'elle existe, quoique je ne puisse pas douter de l'existence de son idée. Car son idée est actuellement l'objet immédiat de mon esprit, et non la matière même, et je ne puis savoir qu'elle existe que par une révélation ou naturelle ou surnaturelle...

« Je trouve que l'auteur est plein d'équivoques et qu'il ne prouve ici que cette vérité : que l'idée d'une étendue infinie est présente à l'esprit, en sorte que l'esprit ne peut l'épuiser; et cette vérité encore : qu'il n'y a point deux sortes d'idées d'étendues [1]. »

Contre cette différence de l'étendue intelligible et de l'étendue réelle, Dortous de Mairan allègue, d'après la doctrine cartésienne, le caractère représentatif des idées. L'idée, dit-il, suppose un objet, un idéat qu'elle représente et qui lui ressemble. L'idée d'étendue, présente à mon esprit, est infinie; donc l'étendue, qui est l'objet, l'idéat de cette idée, est également infinie, attendu qu'elle ne peut être formellement dans la nature que ce qu'elle est objectivement dans l'idée qui la représente. Dans mon idée de l'étendue, l'infinité est renfermée aussi bien que la divisibilité; elle est donc,

(1) *Méditations métaphysiques et correspondance de Malebranche avec Dortous de Mairan sur des sujets de métaphysique*, publiées pour la première fois sur les manuscrits originaux par Feuillet de Conches (in-8°, 1841), p. 136 et suiv.

comme la divisibilité, une propriété de l'étendue réelle. « Et si je prends garde qu'une substance, qu'on conçoit pouvoir exister, un moment, infinie, ne peut qu'exister nécessairement, parce qu'il serait impossible de concevoir qu'elle commençât jamais d'exister par elle-même, n'existant point, ni par une cause étrangère, devant exister infinie; et réciproquement, qu'une substance qui existe nécessairement ne peut qu'être infinie, parce que, si elle ne l'était pas, on pourrait la concevoir comme non existante au delà des bornes qui la terminent; — si, dis-je, faisant attention à tout ce que l'idée de l'étendue me représente de l'étendue, je puis aussi peu la concevoir non existante que non infinie, et que j'assure d'elle l'infinité et l'existence nécessaire, sera-ce encore mal user du principe? L'application n'en est-elle pas aussi juste que celle par laquelle j'assure d'une figure que son idée me représente avec quatre côtés, qu'elle a aussi quatre angles[1]? »

A cette lettre curieuse, où l'on voit clairement le rapport de filiation logique qui existe entre le panthéisme spinoziste et les principes cartésiens, Malebranche répond que les idées en Dieu ne représentent pas nécessairement des objets réels, attendu qu'elles sont les modèles éternellement préexistants sur lesquels les objets réels ont été librement créés.

« L'idée de l'étendue est infinie, mais son idéat ne l'est peut-être pas. Peut-être n'y a-t-il actuellement aucun idéat. Je ne vois immédiatement que l'idée, et non l'idéat; et je suis persuadé que l'idée a été une éternité sans idéat. L'idée est éternelle, infinie, nécessaire et efficace même, car il n'y a que l'idée qui agisse sur les esprits, qui les éclaire et qui puisse les rendre heureux ou malheureux. Mais je ne vois pas immédiatement l'idéat. Je ne sais que par une espèce de révélation s'il y en a. En un mot, je puis concevoir qu'il n'y en a point...

« Si l'auteur était présent, il me dirait apparemment : *Il faut affirmer d'une chose ce que l'on conçoit être renfermé dans son idée; or l'idée de l'étendue est infinie, donc aussi l'idéat.* Je lui répondrais : le principe est vrai; mais c'est supposé que l'idéat existe et il n'en prouve point l'existence. Si l'on voyait les objets en eux-mêmes, on ne pourrait les voir s'ils n'étaient

(1) *Méditations métaphysiques et correspondance de Malebranche avec Dortous de Mairan sur les sujets de métaphysique*, p. 165.

pas. Mais de ce qu'on voit les idées des choses, il ne s'ensuit pas que les choses soient. C'est l'idée de la main qui modifie de douleur l'âme du manchot : l'idéat, c'est-à-dire sa main n'est plus. C'est l'idée d'un spectre qui effraie un fou, son idéat n'est point. Le principe est vrai; mais c'est parce que celui qui a créé les êtres sur ses propres idées nous éclaire par ces mêmes idées, et il n'est principe que dans cette supposition, car Dieu n'a pas créé les êtres sur nos idées, mais sur les siennes. Le premier et incontestable principe est celui-ci : *Tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement est nécessairement.* Car s'il n'était pas, s'il était rien, l'esprit, en l'apercevant, n'apercevrait point, ce qui se contredit. Mais le principe cartésien n'est incontestable que par rapport aux idées qu'on voit immédiatement et directement, et non par rapport aux choses qu'on ne voit point en elles-mêmes. Il est bon dans les mathématiques pures, qui ne considèrent que les idées; mais il n'est pas le premier principe dans la physique [1]. »

On voit quel rôle joue l'étendue intelligible dans la philosophie de Malebranche, et quelle correction elle apporte à la doctrine de Descartes, où elle fait, pour ainsi dire, entrer la théologie de saint Augustin. Elle établit une sorte d'idéalisme hypothétique qui maintient la distinction du Créateur et des créatures, telle que l'enseigne le monothéisme chrétien, et qui exclut la nécessité spinoziste d'un monde infini en durée et en étendue. Non que Malebranche songe à démontrer que l'infinité du monde est logiquement impossible. Il ne voit certainement pas qu'elle le soit. Pas plus que Descartes, il n'y trouve de contradiction. Ce qu'il veut et ce qui lui suffit, c'est qu'on n'ait aucune raison de l'estimer nécessaire, et partant qu'elle soit subordonnée à la volonté de Dieu.

Subordonnée à la volonté de Dieu, on peut sans doute la croire possible, mais on doit la considérer comme improbable, parce qu'elle aurait l'inconvénient d'ôter à la créature les marques de la dépendance qui lui est essentielle. Elle paraîtrait transporter au monde un attribut divin. Nul besoin d'ailleurs que le monde soit infini pour être un ouvrage digne de Dieu, pour avoir une valeur infinie. La foi

(1) *Méditations métaphysiques et correspondance de Malebranche avec Dortous de Mairan sur des sujets de métaphysique*, p. 173 et suiv.

chrétienne donne la solution de ce problème : Comment un monde fini peut-il être créé pour la gloire de Dieu ? Cette solution est l'incarnation du Verbe. Grâce à l'incarnation du Verbe, la nature, qui est composée des deux substances, esprit et corps, est tout entière sanctifiée. L'incarnation du Verbe permet de mettre des bornes à l'univers, tout en l'élevant à une dignité proportionnée à l'action divine, tout en donnant à la création une raison suffisante dans la pensée divine. Qu'on relise le neuvième entretien sur la métaphysique.

« Théodore. — Quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être, l'univers, tant qu'il sera fini, sera indigne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini. Dieu ne prendra donc pas le dessein de le produire. C'est à mon sens ce qui fait la plus grande difficulté.

« Ariste. — Pourquoi cela, Théodore ? Il est facile de la lever. Faisons le monde infini. Composons-le d'un nombre infini de tourbillons ; car pourquoi s'imaginer un grand ciel qui environne tous les autres, et au delà duquel il n'y ait plus rien ?

« Théodore. — Non, Ariste ; laissons à la créature le caractère qui lui convient, ne lui donnons rien qui approche des attributs divins. Mais tâchons néanmoins de tirer l'univers de son état profane, et de le rendre, par quelque chose de divin, digne de la complaisance divine, digne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini.

« Ariste. — Comment cela ?

« Théodore. — Par l'union d'une personne divine.

« Ariste. — Ah ! Théodore, vous avez toujours recours aux vérités de la foi pour vous tirer d'affaire. Ce n'est pas là philosopher.

« Théodore. — Que voulez-vous, Ariste ; c'est que j'y trouve mon compte, et que sans cela je ne puis trouver le dénouement de mille et une difficultés. Quoi donc ! est-ce que l'univers sanctifié par Jésus-Christ, et subsistant en lui, pour ainsi dire, n'est pas plus divin, plus digne de l'action de Dieu, que tous vos tourbillons infinis ? »

Nous avons dit que l'étendue intelligible établissait une sorte d'idéalisme hypothétique. Il est facile de voir comment elle ébranlait le réalisme géométrique et mécanique de Descartes. Ce réalisme reposait sur la distinction des qualités secondaires et des qualités primaires. Les idées des qualités

secondaires, idées purement sensibles, avait dit Descartes, sont obscures et confuses; elles ont leurs causes, non leurs originaux, dans les objets réels. Les idées des qualités primaires, c'est-à-dire de l'étendue, de la figure et du mouvement, idées rationnelles, sont claires et distinctes; elles ont dans leurs objets réels leurs originaux aussi bien que leurs causes. Malebranche accepte cette distinction des deux espèces de qualités. Mais, pour lui, les idées des qualités primaires pas plus que celles des qualités secondaires ne sont directement produites en nous par les corps. Elles ne peuvent l'être, parce que les corps sont dénués de toute force, de toute faculté active. Les unes et les autres nous viennent de Dieu ; celles des qualités primaires, des idées des corps que Dieu nous découvre en lui-même, des corps intelligibles, parties de l'étendue intelligible, qui seuls agissent en notre esprit ; celles des qualités secondaires, des sentiments que Dieu fait naître en notre âme, en même temps qu'il nous découvre ses idées des corps, et par l'efficace même de ces idées. Les idées des qualités secondaires, qui ne sont que des modifications de notre âme, n'ont leurs originaux ni dans les corps ni en Dieu. Les idées des qualités primaires ont leurs originaux dans les idées divines, dans les corps intelligibles,

Il suit de là que nos idées des corps ne représentent nécessairement des corps réels qu'autant que des corps réels correspondent nécessairement aux corps intelligibles qui sont en la pensée divine. Mais les idées divines ne sont pas seulement, aux yeux de Malebranche, les images, les portraits d'objets réels; elles sont encore les originaux, les modèles d'objets possibles. Même il faut dire que toutes ont été des modèles avant d'être des images; une éternité des modèles sans être des images, sans rien représenter. Si la création a été libre, elles ont dû commencer et ne sont donc pas nécessaires comme images. Si leur qualité d'images n'a rien de nécessaire, on conçoit très bien qu'elles puissent agir en notre esprit sans y représenter aucun objet; on conçoit très bien qu'elles puissent rester, comme elles l'ont été une éternité, sans idéat; on conçoit très bien que les corps perçus par nous ne soient, peut-être, que des corps intelligibles. « Quand je n'aurais point de corps, dit Malebranche, et qu'il n'y aurait rien de créé que mon âme, Dieu, par ses idées efficaces, pourrait me faire voir et sentir comme je vois et

je sens[1]. » On peut donc supposer que Dieu n'a créé que des esprits et que le monde des corps n'est qu'un monde d'idées qui sont en Dieu et qui agissent en chaque esprit créé. Voilà l'idéalisme que nous avons appelé hypothétique.

On arrive à cette hypothèse en reconnaissant aux idées divines deux caractères différents : celui de modèles et celui d'images. Mais il convient d'ajouter que, dans cette hypothèse, la distinction des deux caractères n'a plus de sens; ils s'y évanouissent l'un et l'autre. Pour l'idéaliste, les idées divines ne sont ni des images ni des modèles : *image* et *modèle* sont des termes qui viennent du réalisme. Elles ne sont pas des images; car l'idéaliste nie qu'il existe actuellement des substances étendues qu'elles représentent. Elles ne sont pas des modèles; car l'idéaliste n'admet pas que sur elles doivent être jamais créées des substances étendues. Cette hypothèse avait sur le réalisme l'avantage de la simplicité, et par là pouvait séduire l'esprit de Malebranche, qui voulait que Dieu agît toujours par les voies les plus simples. A quoi bon créer des corps, qui n'ont aucune action sur les esprits, avec lesquels les esprits n'ont aucun rapport, et dont on peut si bien se passer? De la vision en Dieu à l'immatérialisme résolu il n'y avait qu'un pas. Mais pour faire ce pas, il fallait une nouvelle théorie des idées, qui ne se trouvait ni chez Descartes ni chez saint Augustin; une théorie des idées qui ne les envisageât ni comme des images ni comme des modèles, qui les rapportât, non à d'inutiles et chimériques substances dont l'unique attribut échappe à toute détermination absolue, mais aux seuls besoins et à la seule destinée des esprits.

Malebranche avait bien vu que nous ne pouvons savoir ce qu'est *en elle-même* la grandeur d'étendue de tel ou tel corps, et que nous la connaissons uniquement comme relative. Mais, disait-il, c'est que nous la connaissons par nos sens, que nos sens sont appropriés à nos besoins, et que nos besoins dépendent de notre corps; c'est, en un mot, qu'il ne nous est utile d'en juger que *par rapport à notre corps*. « Nous n'apercevons point par notre vue de plus petits corps qu'un ciron ou une mite. La moitié d'un ciron n'est rien, si nous croyons le rapport qu'elle nous en fait. Une mite n'est qu'un point mathématique à son égard... Notre vue ne nous représente

(1) *Méditations métaphysiques et correspondance de Malebranche* avec *Dortous de Mairan*, p. 174.

donc point l'étendue selon ce qu'elle est en elle-même, mais seulement ce qu'elle est par rapport à notre corps; et parce que la moitié d'une mite n'a pas un rapport considérable à notre corps, et que cela ne peut ni le conserver ni le détruire, notre vue nous le cache entièrement[1]. »

Malebranche ne laissait pas de supposer, comme l'exigeait le réalisme, une grandeur véritable et absolue des corps. Cependant, cette grandeur absolue, que les sens n'atteignent pas, est bien, sans doute, accessible à la raison, qui, par les idées claires et distinctes qu'elle fournit, explique et rectifie les erreurs des sens ? — Non, répond le philosophe, un corps, si petit qu'il soit, est, à cause de la divisibilité de la matière, un infini que l'esprit, qui est fini, doit renoncer à comprendre; et c'est la raison même qui le prouve. « La raison nous prouve que nous ne saurions déterminer quelle est la grandeur absolue des corps qui nous environnent, ni quelle idée nous devons avoir de l'étendue d'un pied en carré, ou de celle de notre propre corps pour que cette idée nous le représente tel qu'il est. Car la raison nous apprend que le plus petit de tous les corps ne serait point si petit s'il était seul, puisqu'il est composé d'un nombre infini de parties, de chacune desquelles Dieu peut former une terre qui ne serait qu'un point à l'égard des autres jointes ensemble. Ainsi l'esprit de l'homme n'est pas capable de se former une idée assez grande pour comprendre et pour embrasser la plus petite étendue qui soit au monde, puisqu'il est borné et que cette idée doit être infinie[2]. »

La raison, ajoute Malebranche, ne peut connaître que « les rapports qui se trouvent entre ces infinis dont le monde est composé ». Mais, s'il en est ainsi, de quel droit suppose-t-on autre chose que ces rapports, seuls connaissables; autre chose, c'est-à-dire une grandeur véritable et absolue des corps que, pas plus que les sens, la raison ne peut saisir ? Si les qualités primaires sont relatives comme les qualités secondaires, si l'infini, en présence duquel elles nous mettent, répand son obscurité sur les idées que nous en avons, pouvons-nous, sur cette seule raison qu'elles sont des données de l'entendement et non des sens, leur accorder une réalité, une absoluité, une objectivité que nous refusons aux qualités se-

(1) *De la recherche de la vérité*, liv. I, ch. vi.
(2) *Ibid.*, ibid.

condaires ? Evidemment, Malebranche nous a conduits, et par deux voies différentes, tout près de l'idéalisme de Berkeley et de Collier.

Remarquons enfin que de l'étendue intelligible de Malebranche à l'idéalité kantiste de l'espace la distance n'est pas très grande. Pour Descartes, l'espace était tout entier, c'est-à-dire dans son infinité, réel et matériel; il ne faisait qu'un avec le monde. Pour Malebranche, le monde était de grandeur finie : les bornes en lesquelles il était enfermé marquaient sa dépendance; comme une île au milieu d'un océan sans limites, il était, pour ainsi dire, entouré d'une étendue idéale infinie. Le monde matériel de Malebranche n'avait d'ailleurs, comme celui de Descartes, qu'un seul attribut, l'étendue. Entre cette étendue matérielle limitée et l'étendue idéale inépuisable il n'y avait d'autre différence que les qualités sensibles, liées à la première : couleur, saveur, odeur, etc. Ces qualités sensibles, Malebranche, comme Descartes. les tenait pour subjectives, et l'on ne pouvait donc admettre que l'étendue matérielle leur dût son objectivité. Nul autre caractère qui expliquât cette objectivité. Donc nulle différence qui pût, dans la représentation, séparer les deux étendues l'une de l'autre. Le mot *matérielle*, joint à l'une, ne pouvait recevoir aucun sens : on ne savait en quoi faire consister ce qu'on voulait exprimer par ce qualificatif. L'étendue intelligible menaçait l'étendue substance et devait s'y substituer entièrement. On devait finir par reconnaître qu'il ne peut exister qu'une seule étendue : ou celle de Descartes et de Spinoza, comme l'avait soutenu Dortous de Mairan; ou celle de Kant, qui est une idée de l'esprit.

Ainsi, la philosophie de Malebranche confinait de tous côtés à l'idéalisme. L'existence des corps restait, à ses yeux, douteuse en pure métaphysique : son système de la vision en Dieu en avait si peu besoin ! Il était impossible d'en donner une démonstration exacte; car, disait-il, l'existence des corps est arbitraire; s'il y en a, c'est que Dieu a bien voulu en créer; or, cette volonté de créer des corps n'est pas nécessairement enfermée dans la notion de l'Etre parfait [1]. Même l'argument cartésien de la véracité divine ne lui fournissait pas une base suffisante du réalisme. Ce n'est pas l'évidence qui nous force à croire qu'il y a des corps; nous y sommes

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, sixième entretien.

inclinés seulement par impression[1]. Mais l'impression, qui nous porte à leur attribuer les qualités secondaires, lesquelles ne sont que des modifications de l'âme; l'impression, qui nous trompe même sur leurs qualités primaires, c'est-à-dire sur leur grandeur, leur figure et leur mouvement; l'impression ne peut-elle pas nous égarer sur leur existence? On peut résister à l'impression; on peut éviter, on peut rejeter les erreurs où elle entraîne le jugement; Dieu ne saurait donc être responsable de ces erreurs.

La conclusion de Malebranche était que la révélation chrétienne pouvait seule écarter le doute et l'hypothèse idéalistes et nous assurer de l'existence du monde matériel. C'était la théologie révélée qui, pour lui, fondait, en définitive, la certitude du réalisme cartésien. Ne l'obligeait-elle pas à croire à la création du ciel et de la terre, à l'œuvre des six jours, à l'incarnation, à la transsubstantiation? Cela ne veut pas dire qu'il fût réaliste par une sorte d'abdication de l'esprit philosophique. On ne peut séparer, en lui comme en d'autres, le théologien du philosophe; car sa philosophie, toute théologique, et sa théologie, toute philosophique, formaient un seul et même système. Il ne faut pas oublier qu'il demandait à la foi « le dénouement de mille et une difficultés ». C'était la foi qui lui expliquait comment le monde peut, sans être infini en durée et en étendue, avoir la plus haute valeur possible, une valeur infinie. C'était encore la foi qui, après lui avoir démontré l'existence de la matière, lui en faisait comprendre la cause finale. Dieu, pensait-il, a créé la matière pour unir notre esprit à un corps, et il a uni notre esprit à un corps pour « nous donner, comme à son Fils, une victime que nous puissions lui offrir », pour « nous faire mériter par une espèce de sacrifice et d'anéantissement de nous-mêmes, la possession des biens éternels[2] ».

VII

En fondant la distinction des qualités secondaires et des qualités primaires sur celle des sens et de l'entendement, des idées sensibles et des idées rationnelles et innées, le spiri-

(1) VI[e] *Eclaircissement.*
(2) *Entretiens sur la métaphysique*, quatrième entretien.

tualisme cartésien semblait avoir arrêté l'évolution de l'idéalisme. Elle ne pouvait se poursuivre que par la critique du réalisme rationnel et scientifique de Descartes et de ses disciples. C'est dans la patrie de Bacon et de Hobbes, en Angleterre, où l'esprit sensationiste était resté dominant, que devait naître cette critique.

L'attaque commence, elle est poussée avec vigueur dans les écrits de Burthogge. Nous devons féliciter et remercier M. G. Lyon d'avoir fait connaître ce philosophe qui a devancé Locke dans l'analyse des facultés et des opérations de l'esprit[1]. On a de Burthogge deux ouvrages d'une incontestable originalité et où sont exposées les mêmes vues générales. Le premier, qui porte le titre d'*Organum vetus et novum*, est antérieur de treize ans au livre de Locke sur l'*Entendement*. Burthogge y développe, à sa manière, cette proposition de Bacon, dont nous avons parlé plus haut : Toutes nos perceptions, intellectuelles comme sensibles, se rapportent à la nature de l'homme, et non à la nature de l'univers. De son examen analytique et critique des moyens de connaître il ressort que, pas plus que nos sens, notre entendement n'échappe à la relativité ; qu'il nous donne ses objets, tels qu'ils lui apparaissent, tels qu'il les a formés ; qu'il ne peut se flatter d'atteindre les choses telles qu'elles existent en elles-mêmes.

Nous reproduisons quelques passages cités par M. Lyon et où cette thèse relativiste est nettement et hardiment soutenue :

« Chaque faculté prend une part, bien que non une part exclusive, à la production de son objet immédiat : comme l'œil produit les couleurs, comme l'oreille produit les sons, comme l'imagination les idoles ; de même l'entendement produit les conceptions ou les notions sous lesquelles il appréhende et voit les choses. En sorte que tous les objets immédiats de la pensée humaine sont *entia cogitationis*, sont tous des *apparences ;* lesquelles ne sont pas proprement et *formellement* dans les choses elles-mêmes conçues sous elles, mais seulement dans les facultés de l'intellect. Pas de couleur que dans l'œil ; pas de son si ce n'est dans l'oreille, point non plus de notion, sauf dans l'esprit. Tout cela a beau sembler

(1) On peut dire que M. Lyon a découvert ce penseur original et profond, dont le nom, à peine connu dans son pays, ne figure pas dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de M. Franck.

être dans les objets et hors des pouvoirs de la pensée, ce n'y est pas plus que l'image n'est dans le miroir où elle semble se trouver...

« Facultés et pouvoirs, bien, mal, vertu, vice, vérité, erreur, relation, ordre, ressemblance, tout, partie, cause, effet, etc., sont des notions, au même titre que le blanc, le noir, l'amer, le doux, etc., sont des sentiments, et les premières possèdent le même mode d'existence que les secondes, savoir une existence objective[1]... Généralement nous concevons que les facultés, le bien, le mal et autres notions sont des réalités et ont une existence propre hors de l'esprit, et lors même qu'il n'y aurait aucun esprit pour les penser, tandis qu'au vrai ce ne sont que des *noemata*, des conceptions, et que tout l'être que chacune d'elles possède est seulement en l'esprit... Celui qui cherche des notions dans les choses, cherche derrière la glace l'image qu'il y aperçoit[2]. »

En ces passages curieux, — M. Lyon l'a très bien fait remarquer, — Burthogge annonce Kant; en quoi, dirons-nous, il suit Bacon, qui avait, le premier, préludé au criticisme par sa théorie des idoles et par son aphorisme sur la relativité de toutes les perceptions[3]. Ce qu'annonce, à parler avec précision, l'*Organum vetus et novum*, c'est l'analytique transcendentale de Kant, ce sont les catégories de l'entendement. On n'y trouve rien qui fasse penser aux parties les plus originales du kantisme, à l'esthétique transcendentale ou à la critique de la raison pratique. On a vu que les idées de bien et de mal, de vice et de vertu y figurent à côté de celles de tout et de partie, de cause et d'effet, parmi les concepts de l'entendement, et sans qu'aucune différence soit faite entre les unes et les autres.

Ce qui nous paraît surtout mériter l'attention, c'est que chez Burthogge, l'entendement perd la supériorité que les cartésiens lui avaient donnée sur les sens. Pas plus que les sens il ne révèle la réalité. Il est même de la nature des choses qu'il la reproduise moins fidèlement que ne font les

(1) Burthogge emploie les mots *formel* et *objectif* au sens que leur donnent les cartésiens. Il appelle *formel* ce que nous appelons *objectif* et *objectif* ce que nous appelons *subjectif*.

(2) Richard Burthogge. *Organum vetus et novum*, § 10, 12; ces paragraphes sont cités dans l'ouvrage de M. G. Lyon. *L'idéalisme en Angleterre au* XVIIIe *siècle*, p. 75 et suiv.

(3) Le titre d'*Organum vetus et novum* ne trahit-il pas une inspiration baconienne?

sens. Car il en est plus éloigné, et c'est par eux qu'elle lui arrive. Il ne peut qu'augmenter l'altération que les sens lui ont déjà fait subir. C'est comme un second milieu qu'elle traverse, après celui des sens, et qui la déforme une seconde fois. Burthogge est ainsi conduit à intervertir, en sa psychologie, l'ordre où sont rangées les qualités dans la classification cartésienne. Les qualités secondaires, données par les sens, sont pour lui les premières; et les primaires deviennent les secondes, parce qu'elles sont le résultat d'un second travail mental, travail d'abstraction et de *sublimation* (c'est le mot même dont il se sert) que l'entendement accomplit sur les impressions sensibles. « Plus près sont nos sens des objets qui les affectent (pourvu que ce ne soit pas trop près), plus claire et distincte est la sensation qu'ils produisent; or, de même que nous voyons plus clairement et plus distinctement un objet à une distance plus proche qu'à une plus éloignée : de même plus l'esprit est près des sentiments, plus claires, distinctes et évidentes sont ses perceptions : je veux dire plus sont sensibles les notions, plus elles sont proches de leurs fondements... En conséquence la connaissance et appréhension des choses est mieux acquise et transmise par les *premières* notions, qui sont tout près des sentiments que par les *secondes*, qui sont plus éloignées [1]. »

Burthogge, qui voyait dans la notion abstraite et rationnelle une sensation sublimée, ne pouvait admettre le critère cartésien de l'évidence. On ne devait, selon lui, accorder à l'évidence qu'un office négatif : écarter ce qui est vide de sens, contradictoire et absurde. Il y a, disait-il, deux actes de l'esprit : l'appréhension et l'assentiment. La clarté et la distinction s'appliquent à la signification intellectuelle, qui est l'objet immédiat du premier de ces actes; elles ne suffisent pas pour déterminer et légitimer le second. Des idées claires et distinctes peuvent être fausses. « C'est une erreur, et très dangereuse, de donner l'apparence ou la signification intellectuelle (car la claire et distincte perception ne veut dire rien de plus) pour la mesure de la vérité [2]. »

La doctrine de l'*Organum vetus et novum* se retrouve élargie et fortement systématisée dans un second ouvrage : *Essai sur*

(1) *Organum vetus et novum*, § 25, 26, cités par M. Lyon.
(2) *Organum vetus et novum*, § 69, cité par M. Lyon.

la raison, que Burthogge fit paraître dix-sept ans après le premier. L'*Essai sur la raison* est dédié à Locke, que son *Essai sur l'entendement*, publié depuis quatre ans, avait rendu célèbre. En cette dédicace, adressée à celui que « le monde savant considérait comme un des grands maîtres de la raison », Burthogge dit l'objet qu'il se propose : « montrer le vrai chemin de la connaissance humaine, en unissant et conciliant la méthode expérimentale ou mécanique et la méthode scolastique ».

Il établit qu'une faculté n'est connue et connaissable que par ses actes; que la faculté de sentir est faculté de penser; que la conscience naît de la différence des impressions reçues par les sens; qu'on ne peut se faire aucune idée de la sensation, si on la sépare de la conscience; que la conscience suppose l'attention de l'esprit; que la sensibilité et l'imagination sont de la même nature spirituelle que l'entendement et la raison; que toutes les facultés mentales de l'homme peuvent être réduites à deux : la *sensibilité*, comprenant l'imagination, qui n'est que la mémoire des sensations, et la *raison*, comprenant la mémoire intellectuelle, le souvenir des notions; que la seconde appartient exclusivement à l'homme, mais qu'on doit accorder la première aux animaux, et que les cartésiens leur ont refusé bien à tort un certain degré de conscience et de pensée.

Telle est, brièvement résumée, la psychologie générale de Burthogge. Nous devons noter, en passant, qu'une des vues qui la caractérisent est empruntée à Hobbes. « Pour que la sensation proprement dite soit possible, avait dit Hobbes, il faut une certaine variété de fantômes, de telle sorte que l'un puisse être distingué de l'autre (*ita ut aliud ab alio discerni possit*). Supposons un homme qui possède les organes de la vue en bon état, mais qui ne soit pourvu d'aucun autre sens; supposons que cet homme ait les yeux toujours fixés sur une même chose de la même couleur et de la même figure sans le moindre changement (*ad eamdem rem eodem semper colore et specie sine ulla vel minima varietate*); il me paraît certain, quoi que d'autres en puissent dire, qu'il ne verrait pas plus que je ne sens par les organes du toucher les os de mes bras, lesquels pourtant sont perpétuellement et de tous les côtés en contact avec des membranes extrêmement sensibles. Je dirais qu'il est interdit, qu'il regarde peut-être, non qu'il voit: car sentir toujours la même chose et ne pas sentir

reviennent au même (*sentire semper idem, et non sentire, ad idem recidunt*)[1]. »

« Pour éclaircir, dit à son tour Burthogge, la notion de conscience, par laquelle la pensée ou connaissance est distinguée de la conception, quoiqu'elle n'en soit jamais séparée, il nous faut considérer la manière dont naît la conscience. Il me paraît qu'elle naît de la distinction et de la différence dans les conceptions; car une personne qui aurait les yeux constamment attachés à un seul objet, sans jamais les fermer ni les tourner vers un autre, n'aurait pas plus conscience d'avoir vu cet objet, ne connaîtrait pas plus ce que c'est que voir, que si elle était aveugle depuis sa naissance. En effet, la conscience de voir n'est rien autre chose que le fait de percevoir par l'œil qu'on est affecté, — autrement affecté qu'on ne l'était, — par la lumière ou la couleur. Si donc, elle n'avait jamais vu qu'une seule chose et l'avait toujours vue, elle ne pourrait percevoir qu'elle est affectée par là, en d'autres termes, elle ne pourrait être consciente d'avoir vu. Ainsi, quoique les parties dont nos membres sont composés soient contiguës les unes aux autres et se touchent constamment, nous ne les sentons pas se toucher, c'est-à-dire qu'ils se touchent sans que nous le sentions, parce que, n'y ayant aucune différence dans la manière dont nous sommes affectés, il n'y a ni sentiment ni conscience. Mais on perçoit aussitôt le déplacement ou la pression non habituelle d'une partie. Je conclus que, de même que la différence de conception résulte des manières différentes dont les facultés sont affectées par les objets, ainsi la conscience ou le sentiment de la conception résulte de la différence des conceptions. Si nous n'avions connu qu'une seule chose, ou s'il n'y avait eu en nous qu'un seul acte de conception, nous n'aurions pas conscience d'avoir connu cette chose, c'est-à-dire que cette conception ne serait pas proprement une pensée, mais ressemblerait à un contact non senti[2]. »

On voit que Burthogge était relativiste dans les deux sens que l'on donne aujourd'hui à ce mot. D'abord il admettait, — et c'est le point le plus important de sa doctrine, celui qui mérite surtout l'attention, — que toute connaissance est relative à l'esprit qui connaît, que les notions de l'entende-

(1) Hobbes. *Éléments de philosophie*, physique, ch. xxv, 5.

(2) Richard Burthogge. *An essay upon reason and the nature of spirits*, ch. i.

ment ne sont pas moins relatives que les perceptions des sens. Mais il soutenait aussi, à la suite de Hobbes, que la connaissance est relative en cet autre sens, que nous ne connaissons une chose qu'en tant que distincte de quelque autre chose, et que tout fait de conscience exprime une différence.

Pour Burthogge, la raison est une faculté naturelle qui s'ajoute, chez l'homme, à la sensibilité animale, et dont l'action s'applique aux données des sens pour en former les notions. Mais il se prononce, et avec autant de force que Locke, contre l'innéité cartésienne des idées. « Il y a, dit-il, entre l'œil et l'entendement, entre les sentiments de l'un et ceux de l'autre, une si grande analogie, qu'on en doit aisément inférer qu'il n'y a pas plus de raison d'admettre dans l'entendement des notions innées pour rendre l'appréhension possible, qu'il n'y en a de supposer dans l'œil des images et des figures originales pour rendre la vision possible [1]. »

Il ajoute que l'habitude suffit pour expliquer les faits que l'on rapporte à des notions innées, à des anticipations, à l'instinct, à la nature.

« Chacun peut observer que si un coup est dirigé vers la tête d'une personne, elle lève le bras pour recevoir ce coup et le détourner de sa tête, sans penser qu'elle fait ce mouvement ni pourquoi elle le fait; et l'on dit que ce mouvement est fait *naturellement* et par instinct, parce qu'alors il est vraiment fait sans préméditation, sans qu'un réel dessein ait été conçu. Il est certain cependant qu'un enfant ne le fera pas, s'il n'a pas appris à le faire; ce qui prouve que cet acte chez ceux qui ont l'âge de raison n'est pas l'effet d'un instinct naturel, mais de l'habitude. Seulement, l'enfant a contracté cette habitude de si bonne heure, qu'arrivé à l'âge de raison, il a oublié ou plutôt n'a pas observé quand il a appris à exécuter ce mouvement, quand il l'a exécuté pour la première fois et par quels motifs; de sorte que cet acte, accompli maintenant *sans délibération*, paraît venir de la nature et non de l'habitude.

« C'est de la même manière que nous pouvons être et que nous sommes souvent déterminés à agir, sans savoir ni comment ni pourquoi, par des principes qui nous ont été inculqués dans notre jeune âge. L'expérience le prouve : nous n'avons qu'à être attentifs à nos propres actions pour

(1) *An essay upon reason*, ch. III, sect. I.

nous assurer que, bien souvent, nous sommes portés à l'affection ou à la désaffection, à l'approbation ou à la désapprobation à l'égard de certaines choses, sans que nous sachions pourquoi; et cependant toutes les passions et tous les mouvements de notre esprit ont leurs raisons, puisque tous les effets doivent avoir des causes. Mais ces causes ont été greffées en nous à une époque qui remonte si loin et, quelquefois, ont été si peu remarquées qu'elles échappent à notre mémoire; comme elles restent cachées au fond de nous-mêmes, et que nous n'observons que les effets, nous appelons *nature* ou instinct ce qui, en réalité, ici aussi bien qu'ailleurs, est *raison* et habitude[1]. »

Dans l'*Essai sur la raison*, Burthogge s'applique à mettre dans tout son jour et à justifier sa thèse de l'*objectivité* des notions (n'oublions pas qu'il appelle objectivité ce que nous appelons *subjectivité*), déjà exposée dans l'*Organum vetus et novum*.

« En un sens restreint et limité, dit-il, une notion est un *modus concipiendi*, une certaine manière de concevoir les choses qui ne leur correspond qu'en tant que ce sont des *objets*, non en tant que ce sont des *choses*. Car, en toute conception, il y a quelque chose de purement *objectif*, de purement rationnel ; si bien que, parmi les idées que nous avons des choses, il en est peu, s'il en est, qui soient proprement des *peintures*. Nos conceptions des choses ne leur ressemblent pas plus, à parler rigoureusement, que nos mots ne ressemblent à nos conceptions qu'ils remplacent et avec laquelle ils ont une espèce de correspondance; pas plus que les chiffres ne ressemblent aux nombres qu'ils remplacent.

« Il faut considérer que l'œil ne perçoit les choses que sous l'*apparence* de la lumière et des couleurs, et cependant la lumière et les couleurs n'existent pas réellement dans les choses qu'elles nous font percevoir; elles n'existent que dans l'œil. Pareillement, l'oreille ne perçoit les choses, une cloche, un luth, une viole, que sous l'apparence des sons, et cependant le son n'est qu'un sentiment dans l'oreille qui entend; il n'existe pas, et il n'y a rien de semblable dans la cloche, dans la viole, dans le luth que l'on entend. De même que l'œil ne perçoit les choses que sous l'apparence des couleurs qui ne sont pas dans les choses; ainsi l'entendement n'appréhende

(1) *An essay upon reason*, ch. II, sect. I.

les choses, leurs manières d'être ou aspects, que sous certaines notions, qui n'ont pas la réalité qu'elles semblent avoir, mais qui sont, à tous égards, à l'entendement ce que les couleurs sont à l'œil et les sons à l'entendement. Par exemple, l'entendement ne comprend rien que sous la notion d'*être* c'est-à-dire de *substance* ou d'*accident* (*under the notion of an* ENTITY, *and this either a* SUBSTANCE *or an* ACCIDENT); sous celle de *tout* ou de *partie;* sous celle de *cause* ou d'*effet*, etc. Et ce ne sont là que des *entités de raison*, qui sont conçues dans l'esprit, et qui n'ont pas plus d'existence réelle hors de l'esprit que n'en ont les couleurs hors de l'œil, ou les sons hors de l'oreille...

« Mais comme c'est une vérité beaucoup plus facilement admise pour les objets des sens et de l'imagination, tels que couleurs, saveurs, sons, etc., que pour ceux de l'entendement, tels que substance, accident, qualité, action, etc., je dois établir qu'elle existe aussi bien pour ceux-ci que pour ceux-là; c'est ce qui résulte, je crois, des considérations suivantes :

« En premier lieu, l'entendement n'a commerce avec les choses que par l'intermédiaire des sens. Or, comme les sentiments qu'ils donnent sont des apparences, non des peintures ou des représentations, on ne voit pas comment des conceptions formées et construites à l'occasion et au moyen de ces sentiments fourniraient de fidèles portraits des choses.

« En second lieu, l'entendement est une faculté qui, par sa nature, n'atteint pas immédiatement les êtres particuliers et individuels, les seuls êtres pourtant dont l'univers soit composé. Il procède par abstraction et ne converse qu'avec les universaux, qui n'ont pas d'existence dans le monde. Or, puisque les choses, en tant qu'elles sont dans l'esprit, sont soumises à une abstraction, à une sublimation (*do undergo an abstraction and sublimation*), il est certain qu'elles doivent y revêtir un autre costume et y apparaître en une forme tout autre que celle qu'elles ont dans le monde. Bref, nos conceptions des choses ne peuvent être qu'*inadéquates*, car les choses subissent une forte réfraction, si je puis ainsi dire, d'abord, avant qu'elles arrivent à l'esprit, puis, après qu'elles y sont arrivées; et si nos conceptions sont inadéquates, il est impossible qu'elles soient assez justement et exactement proportionnées aux choses, pour les montrer telles qu'elles sont en elles-mêmes.

« Un troisième et dernier argument se tire de la nature même de la notion. Elle est une sorte de sentiment de l'esprit, comme le sentiment, à proprement parler, est une sorte de notion des sens. Les objets immédiats de l'entendement sont donc des sentiments comme les objets immédiats des sens. Il n'en peut être autrement, puisque l'entendement est une espèce de sens plus sublimé et plus élevé (*more sublimed and raised*)... Ainsi, de même que nous ne saisissons rien par les sens que sous des sentiments, qui sont des notions des sens, de même nous ne saisissons rien par l'entendement que sous certaines notions, qui sont les sentiments de l'esprit...

« En conséquence, ce qu'on appelle chose n'est qu'une conception inadéquate que l'esprit tire de son commerce avec les objets (*its conversing with objects*); c'est un certain sentiment qu'il en a, sentiment mieux compris que défini, mais un sentiment qui ne fait pas entrer dans la connaissance de la réalité même de ce qui est. Cette réalité, nous ne l'appréhendons que sous le déguisement et la mascarade des notions (*under the disguise and masquerade of notions*)... Que sont la substance et l'accident, ces premiers degrés qui nous font parvenir à une perception distincte des choses, sinon des *modi concipiendi ?* Il est vrai que les entités de raison où les notions ne sont pas sans fondements (*without grounds*); mais elles n'ont d'être formel que dans l'esprit qui les forme... Cependant, nous n'appréhendons rien que comme substance ou comme accident; de sorte que nous n'appréhendons aucune chose exactement comme elle est dans sa réalité, mais seulement sous les fontanges et les parures (*the top-knots and dresses*) des notions dont la revêtent nos esprits [1]. »

Les notions, pas plus que les impressions sensibles, ne sont les peintures, les portraits des choses. D'autre part, elles ne laissent pas d'avoir des fondements réels (*grounds*), c'est-à-dire des causes externes, indépendantes de l'esprit. Ces deux propositions contiennent tout le relativisme de Barthogge. Dans la seconde, comme dans la première, le philosophe anglais se montre précurseur de Kant. Que sont, en effet, ces fondements des notions rationnelles et des impressions sensibles, sinon les choses en soi, les noumènes du kantisme ?

Mais la relativité, étendue des sensations aux notions de

(1) *An essay upon reason*, ch. III, sect. I.

l'entendement, n'entraîne-t-elle pas cette conséquence, qu'il n'y a rien de réel hors du sujet sentant et pensant ? Comment éviter cette conclusion ? Comment s'assurer qu'il existe une réalité quelconque, après avoir fait produire par la pensée tous ces objets ? Burthogge se fait l'objection, et il la repousse :

« Quoique les images blanches, noires, rouges, vertes, qui paraissent inhérentes aux objets visibles, ne le soient pas réellement, toutefois, ces objets présentent réellement en leurs parties des dispositions et contextures qui, en modifiant diversement la lumière, occasionnent en l'œil, auquel la lumière est réfléchie, les sentiments divers que nous appelons couleurs et qui apparaissent dans ces objets. Il faut dire la même chose, *mutatis mutandis*, des sons, des saveurs, des odeurs et des qualités tangibles. La même observation s'applique aux notions mentales. Car, quoique les notions d'être, de substance, d'accident, de tout, de partie, de cause, d'effet, etc., n'existent pas réellement hors de l'esprit, cependant, comme elles semblent réelles, et même plus réelles que les autres, elles ont réellement aussi hors de nous dans les choses des fondements certains qui, d'après notre commerce avec ces choses, occasionnent ou excitent naturellement en nous ces notions et ces sentiments [1]. »

Pour que l'esprit puisse sortir de lui-même, envisager quelque chose en dehors de lui-même, donner un sens réel à l'opposition apparente du dedans (*within*) et du dehors (*without*), il faut qu'une exception soit faite à l'universelle relativité en faveur d'un principe dont on reconnaîtra l'empire absolu. Ce principe qui, aux yeux de Burthogge, sauve l'existence formelle des choses et qui maintient une correspondance quelconque entre les choses extérieures et les objets intérieurement produits par la sensibilité et l'entendement, c'est le principe de causalité.

Pourquoi sommes-nous invinciblement portés à attribuer aux images et aux notions des causes externes et indépendantes de nous ? C'est que « si nous avons conscience de percevoir les objets sous certaines images ou notions, nous n'avons conscience d'aucune action par laquelle nos facultés produiraient ces images ou notions... Comme nous ne nous apercevons pas qu'elles soient suscitées en nous par une action purement intérieure, il doit nous paraître que nous

(1) *An essay upon reason*, ch. III, sect. II.

sommes affectés par quelque chose du dehors qui les fait naître en nous. Ainsi ce qui, en réalité, est en nous-mêmes doit *sembler* venir de choses et se trouver réellement en elles[1] ».

Mais n'est-ce là qu'une illusion inévitable, tenant à la nature de la pensée même et de la faculté de connaître (*from the very nature of cogitation self and of the cogitative faculties*)? Non, répond Burthogge. « Les objets immédiats de la pensée sont externes en leur *fond* aussi bien qu'en apparence, et, en réalité, s'ils sont externes en apparence, c'est parce qu'ils le sont dans leur fond. Cela est aussi certain qu'il l'est que tout effet doit avoir une cause (*this is as certain as that every effect must have a cause*). Car des choses hors de nous (*without us*) sont les causes qui excitent en nous (*in us*) de telles images et de telles notions. Dans l'ordre de la nature, nous voyons une chose tant que notre œil y est attaché, non plus longtemps; il faut donc, pour voir cette chose qu'il nous en vienne quelque impression; et, par conséquent, que l'image résultant de cette impression ait son fondement dans la chose hors de nous. Et puisque l'image, par où j'entends la lumière ou la couleur, est l'objet immédiat de la vision, et que ce qui est vrai d'un acte de pensée est vrai de tous, on peut conclure que les objets immédiats de toutes les autres pensées, aussi bien que ceux de la vision, sont ordinairement et naturellement externes au *fond* comme en *apparence*, que l'extériorité est fondamentale non moins qu'apparente[2]. »

Ici Burthogge se plaît à montrer l'analogie qui existe entre sa doctrine et la philosophie académique ou platonicienne.

« La doctrine que je viens d'exposer, dit-il, nous apprend sur quoi se fonde cette opinion des académiciens, qu'on ne peut juger de la vérité, que les choses nous paraissent exister, mais que nous ne saurions les percevoir, que les hommes ne peuvent atteindre la certitude, mais doivent se contenter d'une grande probabilité. Ces philosophes avaient bien vu que cette opinion est confirmée par tous les phénomènes de la pensée. Ils avaient reconnu qu'ils saisissaient non les réalités, mais seulement les apparences des choses. Platon, leur chef, un des esprits les plus pénétrants, un des écrivains les plus élégants qui aient jamais existé, affirmait que le monde

(1) *An essay upon reason*, ch. III, sect. II.

(2) *Ibid.*, ibid.

présent était un monde de vraisemblance, non de vérité et de réalité, qu'en ce monde, les êtres ne sont que des *ombres*, mais que les substances mêmes sont dans l'*idéal*. Ce qu'il y a de vrai dans ces affirmations, on peut aisément le distinguer d'après ce que j'ai dit plus haut de la nature de la pensée[1]. »

On voit que Burthogge n'hésite pas à exempter l'idée de cause des conditions de la relativité et à donner à « ce concept tutélaire, comme dit M. Lyon, une place privilégiée au-dessus des *sentiments de l'intelligence*, au-dessus de ces notions qui ne nous faisaient point franchir les bornes de notre propre conscience[2] ». En cela, son inconséquence est évidente; mais elle ressemble fort, il faut le dire, à celle de Kant lui-même. D'une part, en effet, selon les principes de l'analytique transcendantale, le rapport de cause à effet n'a de valeur que dans le monde des phénomènes et n'a rien à voir avec les choses en soi. D'autre part, Kant tient que l'entendement, par cela même qu'il admet des phénomènes, ne peut pas ne pas reconnaître des choses en soi; que les choses en soi, les noumènes, sont les fondements, les causes de nos représentations. Ainsi, tandis qu'il élève les choses en soi au-dessus de toute détermination faite par les catégories, il emploie une de ces catégories, celle de causalité, à établir l'existence des choses en soi.

Des passages de l'*Essai sur la raison* cités plus haut on peut certainement rapprocher celui-ci de la *Critique de la raison pure* : « Lorsque je dis que l'intuition des choses extérieures et celle que l'esprit a de lui-même représentent, dans l'espace et le temps, chacune son objet comme il affecte nos sens, c'est-à-dire comme il nous apparaît, je ne veux pas dire que ces objets soient une *pure apparence*. En effet, dans le phénomène, les objets et même les qualités que nous leur attribuons sont toujours regardés comme quelque chose de réellement donné; seulement comme ces qualités dépendent du mode d'intuition du sujet dans son rapport à l'objet donné, cet objet n'est pas comme manifestation de lui-même ce qu'il est comme objet en soi. Ainsi, je ne dis pas que les corps ne font que *paraître* exister hors de moi, ou que mon âme *semble* simplement être donnée dans la conscience de moi-même, lorsque j'affirme que la qualité de l'espace et du temps, d'après laquelle je me

(1) *An essay upon reason*, ch. III, sect. II.

(2) G. Lyon *De l'idéalisme en Angleterre au* XVIII[e] *siècle*, p. 85.

les représente et où je place ainsi la condition de leur existence, ne réside que dans mon mode d'intuition et non dans ces objets mêmes [1]. »

On s'explique très bien que Burthogge ait accordé à l'idée de cause ce que M. Lyon appelle « le monopole de l'objectivité parfaite ». L'évidence de la nécessité causale ne différait sans doute pas, à ses yeux, de l'évidence de la nécessité logique. Il lui paraissait, comme à bien d'autres philosophes, notamment à Clarke, que l'idée de cause est logiquement impliquée par celle de commencement, qui est donnée par l'expérience.

« Qu'il y ait, dit-il, des causes substantielles et des effets substantiels dans le monde, cela est évident aux sens : car même pour les sens des substances *commencent* à être et des substances *cessent* d'être. Or, ce qui commence d'exister, ce qui est fait exister (*which is made to be*) après qu'il n'était pas, doit de nécessité avoir quelque chose (et nécessairement quelque chose de différent de lui) qui le fasse exister, c'est-à-dire il doit avoir une cause. Il y a donc des causes et des effets, autrement rien ne commencerait à être ou ne cesserait d'être [2]. »

Burthogge croit prouver par ce raisonnement l'existence des causes, et il ne s'aperçoit pas que, s'il trouve le principe de causalité dans la conclusion, il l'a introduit lui-même dans les prémisses, en supposant la parfaite synonymie de ces deux expressions : *commencer d'être* et *être fait être*. La dernière ne signifie-t-elle point *être causé?* L'auteur de l'*Essai sur la raison* méconnaît certainement la vraie nature de ce jugement : *ce qui commence a une cause* [3].

Maintenant que la valeur absolue de l'idée de cause lui paraît établie, il peut sortir sans scrupule du moi pensant ; l'idée de cause ouvre le monde à sa logique ; elle va lui servir à déterminer les premiers principes de la nature.

« S'il y a des causes, continue-t-il, ou bien ces causes ont toutes également des causes, qui les font exister, comme elles-mêmes font exister d'autres choses ; ou bien il en est au moins quelques-unes qui n'ont pas de causes et qui subsistent par elles-mêmes. Si toutes les causes ont elles-mêmes des causes, on doit reconnaître un progrès des causes à l'infini,

(1) Kant. *Critique de la raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 106.

(2) Burthogge. *Essai sur la raison*, ch. V, sect. I.

(3) David Hume est, croyons-nous, le premier philosophe qui ait montré que ce jugement n'est pas analytique.

et rien ne répugne plus à l'esprit de l'homme, à la science, à l'ordre et à l'unité de l'univers. Dans ce cas, en effet, il doit y avoir un nombre infini réalisé, car toutes ces causes sont réelles (*there must be a number actually infinite, since all causes are actual*). Mais s'il y a des causes incausées (et il doit certainement y en avoir pour les raisons alléguées), ces causes incausées sont des principes ou des causes premières. En un mot, ou bien il y a dans l'univers quelque chose d'incausé, c'est-à-dire un principe, car ce qui est incausé est un principe: ou bien toute chose est causée. Mais toute chose ne peut être causée : si toute chose est causée, il s'ensuit nécessairement que *rien* est la cause de *quelque chose* (*nothing must be the cause of something*). En effet, si toute chose est causée, il y a eu pour toute chose un temps où elle n'était rien, car ce qui est causé n'était rien avant d'être causé (*for what is caused was nothing before it was caused*); et s'il y a eu pour toute chose un temps où elle n'était rien, il est nécessaire ou que *rien* soit la cause de *quelque chose*, ou (ce qui revient au même) que *rien* devienne *quelque chose* sans cause; ce qui est la proposition la plus déraisonnable qui se puisse avancer[1]. »

Il faut admirer l'ingéniosité et la vigueur avec lesquelles est conduite cette démonstration de causes incausées ou premières. On pourrait croire que Clarke s'en est inspiré. Que dit Burthogge? Que tous les êtres qui sont et qui ont été dans l'univers étant et ayant été causés, tous ont commencé, et, par conséquent, que tous, sans exception, ont été précédés d'un temps où ils n'existaient pas, et, par conséquent, que tous, en fin de compte, sont sortis du néant, ont eu le néant pour cause première; ce qui est absurde. Que dit Clarke? Que l'assemblage des êtres qui forment dans l'univers une chaîne infinie ne « saurait évidemment avoir aucune cause externe », attendu que « si, considérés séparément, ils ont été produits par une cause, ils n'ont pourtant, considérés conjointement, été produits par rien; ce qui implique contradiction[2] ». Même, chez Clarke, la réfutation du progrès des causes à l'infini est, semble-t-il, plus faible que chez Burthogge, qui invoque, avec toute raison, la répugnance de l'esprit pour le nombre infini réalisé, sans pourtant mettre en lumière, comme il l'eût fallu, la contradiction qui justifie cette répugnance, et sans voir

(1) Burthogge. *Essai sur la raison*, ch. v, sect. I.
(2) Clarke. *Traité de l'existence de Dieu*, ch. III.

que de l'impossibilité logique du nombre infini vient toute la force de son raisonnement[1].

L'objectivité de l'idée de cause assurée et l'infinité des causes exclue, il faut bien admettre des causes-principes. Il y en a deux, selon Burthogge : l'une, pensante et active, l'esprit; l'autre, étendue et passive, la matière. Ce sont précisément les deux substances de Descartes. « L'esprit, dit-il, est la substance cogitative, pensante ou percevante, c'est-à-dire le premier sujet de la pensée; la matière est la substance étendue, c'est-à-dire le premier sujet de la quantité spatiale. On peut dire aussi : l'esprit est la substance active, et la matière la substance passive. J'affirme que ces dernières définitions sont équivalentes aux premières, car c'est tout un de dire que l'esprit est actif et de dire qu'il est cogitatif, et tout un de dire que la matière est passive et de dire qu'elle est étendue[2]. »

Mais ne pourrait-on pas, au lieu de s'arrêter à ce dualisme, considérer la matière et l'esprit comme des modifications différentes d'une substance unique? C'était l'hypothèse de Spinoza. Burthogge la repousse en disant qu'elle n'est nullement démontrée; qu'elle est au moins douteuse et incertaine; qu'elle ne s'accorde pas avec le témoignage de nos facultés, avec le sens et la portée qu'il convient de donner, d'après la véritable théorie des notions, au mot et à l'idée de substance.

« La principale raison qui me fait distinguer la substance en deux genres primitifs et originels, l'esprit et la matière, c'est que la pensée et l'étendue, qui en constituent les idées, n'ont aucun rapport l'une avec l'autre. Quel rapport y a-t-il entre une pensée et un cube ou un triangle? Il est certain que la pensée et l'étendue sont des accidents qui n'ont rien de commun dans leurs idées. Le sujet de l'un ne peut être conçu comme le sujet de l'autre. Les sujets de l'un et de l'autre

(1) Dire que *toutes* choses ont commencé, que *toutes* choses ont été précédées d'un temps où elles n'existaient pas, et placer ainsi le néant avant *toutes* choses, c'est assimiler, dans les termes mêmes, la chaîne infinie des causes à un tout. Or, l'infinitiste n'admet pas cette assimilation. Chaque anneau de la chaîne, dit-il, a commencé; mais la chaîne elle-même n'a pas commencé, car elle est infinie; vous pouvez considérer les anneaux séparément, mais non conjointement. Il faut donc établir, contre l'infinitiste, que l'infini numérique est contradictoire. C'est parce que l'infini est contradictoire que l'on peut considérer les anneaux aussi bien conjointement que séparément; que *chacun* des anneaux ne peut avoir commencé sans que la chaîne *entière* ait commencé.

(2) Burthogge. *Essai sur la raison*, ch. v, sect. I.

doivent être, au moins pour nous (*at least for us*) des substances de genres tout à fait différents, comme ils sont eux-mêmes des accidents de genres tout à fait différents. Car toute la diversité que nous pouvons concevoir dans les substances est et doit être tirée des accidents qu'elles présentent, ces accidents étant les caractères par lesquels et sous lesquels seuls elles peuvent être perçues, connues et distinguées.

« Ceux qui reconnaissent que la matière est une substance, mais veulent que l'esprit ne soit qu'un accident, changeraient bientôt d'opinion, s'ils considéraient que les hommes ne conçoivent et ne peuvent concevoir la substance que comme un sujet d'accidents. Car on a de l'accident pensée ou activité, dont l'esprit est le sujet, une idée aussi claire et aussi distincte que de l'accident étendue ou passivité, dont la matière est le sujet. Et la *chose* qui est le sujet de l'étendue ne se conçoit pas mieux en elle-même que la *chose* qui est le sujet de de la pensée. En un mot, la substance de l'esprit et celle de la matière sont également concevables et également inconcevables. Ils ne savent pas plus ce qu'est en soi ce qui est étendu, qu'ils ne savent ce qu'est en soi ce qui pense; ils sont aussi sûrs de penser qu'ils le sont d'être étendus; bien plus, ils ne peuvent savoir qu'ils sont étendus qu'en pensant (*ay, they cannot know that they are spacious, but by thinking*) [1].

Ce passage intéressant semble, au premier aspect, tout cartésien. C'est bien par une observation cartésienne qu'il se termine. Mais l'esprit relativiste qui le caractérise est étranger au cartésianisme; et c'est précisément, chose curieuse et presque paradoxale, cet esprit relativiste, nous allions dire criticiste, qui vient appuyer et confirmer, pour Burthogge, la distinction des deux substances. Le matérialisme, dit-il, donne à tort, à l'idée de substance, une valeur absolue. Tout ce que nous savons d'une substance quelconque, c'est qu'elle est le sujet de tels et tels accidents, qu'elle a telles et telles qualités. Les substances, si l'on entend bien ce mot, ne se séparent pas des accidents; elles n'ont de réalité que par les accidents. En elles-mêmes, dépouillées de tous leurs accidents (*stript of all their accidents*), elles sont, pour nous, choses inconnues et inconnaissables, choses vides de sens. C'est cette conception relative, et nécessairement relative, de la substance qui permet ou plutôt commande de maintenir distinctes et

(1) Burthogge. *Essai sur la raison*, ch. v, sect. I.

irréductibles la substance esprit et la substance matière. Pourquoi distinctes et irréductibles? Parce que leurs accidents le sont [1].

VIII

Nous ne savons pourquoi l'on dit et l'on répète, dans les cours et dans les livres, que la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires est due à Locke. Il faudrait pourtant essayer de comprendre l'histoire des doctrines philosophiques et de ne pas confondre l'invention des mots et celle des choses. Que Locke ait appliqué le premier aux qualités des corps les mots *primaire* et *secondaire*, nous l'admettons volontiers. Mais ce n'est pas lui qui a établi la distinction que ces mots expriment. On a vu qu'elle remonte à Démocrite, qu'elle a été reprise et développée par Hobbes, pleinement systématisée par Descartes. C'est au rationalisme cartésien, qu'elle domine et caractérise, qu'elle appelait en quelque sorte et qui l'implique, c'est à Descartes et à ses disciples, que Locke l'a empruntée. Elle est, à vrai dire, par sa signification et sa portée, logiquement étrangère à la psychologie sensationiste. Cette psychologie doit mener à l'immatérialisme un esprit conséquent, sans l'arrêter au réalisme géométrique et mécanique. C'est parce qu'il était disciple de cette psychologie que Berkeley a pu, avant l'esthétique transcendantale, transporter, sans hésitation, aux qualités primaires la subjectivité des secondaires.

Rappelons en quels termes la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires est exposée dans l'*Essai sur l'entendement*.

« Tout ce que l'esprit perçoit en lui-même, ou qui est l'objet

(1) Burthogge est naturellement conduit par sa conception relative de la substance à juger contradictoire le mystère de la transsubstantiation. « Qu'un catholique romain me dise qu'il entend par transsubstantiation le changement réel et substantiel des éléments du pain et du vin en le vrai corps et le vrai sang du Christ, en ajoutant que, malgré ce changement, les espèces ou accidents du pain et du vin subsistent et continuent d'affecter nos sens, il est possible que je comprenne chacun des mots dont il se sert, et aussi que je saisisse ce qu'il voudrait me faire croire. Mais il m'est impossible de concevoir que le fait dont il parle puisse exister réellement, car j'y trouve une contradiction évidente : il m'est aussi impossible de m'en former une notion cohérente et consistante que de m'en former une d'un carré circulaire ou d'un cercle triangulaire. » (*Essai sur la raison*, ch. I, sect. II.)

immédiat de la perception, de la pensée ou de l'entendement, je l'appelle *idée;* et le pouvoir de produire une certaine idée dans notre esprit, je l'appelle *qualité* du sujet en qui réside ce pouvoir...

« Les qualités que l'on envisage dans les corps sont de deux sortes. Il en est, en premier lieu, qui sont entièrement inséparables du corps, en quelque état qu'il soit, de sorte qu'il les conserve toujours, quelques altérations et quelques changements qu'il vienne à souffrir. Ces qualités sont de telle nature que nos sens les trouvent toujours dans chaque partie de matière qui est assez grosse pour être aperçue ; et l'esprit les regarde comme inséparables de chaque partie de matière, lors même qu'elle est trop petite pour que nos sens puissent l'apercevoir... Ces qualités qui, comme on peut l'observer, produisent en nous des idées simples, je les appelle, *originales* ou *primaires :* ce sont la solidité, l'étendue, la figure, le nombre, le mouvement ou le repos.

« Il y a, en second lieu, des qualités qui ne sont réellement dans les corps que la puissance de produire diverses sensations en nous par le moyen de leurs qualités primaires, c'est-à-dire par la grandeur, la figure, la contexture et le mouvement de leurs parties imperceptibles, comme sont les couleurs, les sons, les saveurs, etc. Je donne à ces qualités le nom de qualités *secondaires*.....

« Ce qu'il faut considérer, c'est la manière dont les corps produisent des idées en nous. Il est clair que c'est par impulsion (*by impulse*), car nous ne pouvons concevoir que les corps aient un autre mode d'action.

« Si donc les objets extérieurs ne sont pas unis à notre esprit lorsqu'ils y produisent des idées, et que cependant nous apercevions ces qualités originales dans ceux qui viennent à tomber sous nos sens, il est évident qu'il doit y avoir en ces objets un certain mouvement qui, agissant sur certaines parties de notre corps, soit continué par le moyen des nerfs ou des esprits animaux jusqu'au cerveau ou au siège de la sensation, pour exciter là dans notre esprit les idées particulières que nous avons de ces qualités primaires.....

« Nous pouvons concevoir que les qualités secondaires sont produites en nous par le même moyen, c'est-à-dire par l'action de particules imperceptibles sur nos sens. Car il est évident qu'il existe quantité de corps dont chacun est si petit, que nous ne pouvons en découvrir, par aucun de nos sens, la

grosseur, la figure et le mouvement : telles sont les particules de l'air et de l'eau et d'autres beaucoup plus petites, qui sont peut-être au volume de l'air et de l'eau ce que celles-ci sont au volume des pois ou des grêlons. Nous pouvons donc supposer que ces particules, différentes en mouvement, en figure, en grosseur et en nombre, venant à affecter les divers organes de nos sens, produisent en nous ces différentes sensations que nous avons des couleurs et des odeurs des corps : qu'une violette, par exemple, produit en nous les idées de la couleur bleuâtre et de la douce odeur de cette fleur, par l'impulsion de ces particules imperceptibles, de figures et de grosseurs particulières et de mouvements variables. Car il n'est pas plus difficile de concevoir que Dieu peut attacher de telles idées à des mouvements avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, qu'il l'est de concevoir qu'il a attaché l'idée de la douleur au mouvement d'un morceau de fer qui divise notre chair, mouvement auquel la douleur ne ressemble en aucune manière.

« Ce que je viens de dire des couleurs et des odeurs peut s'appliquer aussi aux saveurs, aux sons et à toutes les autres qualités sensibles. Quelque réalité que nous leur accordions par erreur (*by mistake*), elles ne sont véritablement (*in truth*) rien autre chose dans les objets mêmes que des pouvoirs (*powers*) de produire en nous diverses sensations, et elles dépendent, comme je l'ai dit, de ces qualités primaires, la grandeur, la figure, la contexture et le mouvement des parties.

« Il est aisé, je pense, de tirer de là cette remarque, que les idées des qualités primaires ressemblent à ces qualités (*are resemblances of them*) et que les modèles (*patterns*) de ces idées existent réellement dans les corps ; mais que les idées produites en nous par les qualités secondaires ne leur ressemblent en aucune manière. Il n'existe dans les corps rien de semblable à ces idées (*nothing like our ideas*). Dans les corps, qu'elles nous servent à désigner, elles ne sont qu'un pouvoir de produire en nous ces sensations : ainsi, ce qui est *doux*, *bleu* ou *chaud* dans l'idée, n'est autre chose dans les corps auxquels on donne ces noms que le volume, la figure et le mouvement des parties imperceptibles (*the bulk, figure and motion of the insensible parts*).

« On dit que le feu est *chaud* et *lumineux*, la neige *blanche* et *froide*, la marne *blanche* et *douce* d'après les idées que ces

corps produisent en nous. Et l'on croit communément que ces qualités sont la même chose (*the same*) dans ces corps que ce que sont en nous ces idées, qu'il y a entre les unes et les autres une parfaite ressemblance comme entre un corps et son image dans un miroir ; on le croit à ce point que qui dirait le contraire passerait pour extravagant dans l'opinion de la plupart des hommes. Cependant si l'on voulait bien considérer que le même feu, qui, à certaine distance, produit en nous la sensation de la chaleur, nous cause, si nous en approchons de plus près, une sensation bien différente, celle de la douleur ; on devrait se demander quelle raison on a de dire que l'idée de *chaleur*, produite en nous par le feu, est réellement (*actually*) dans le feu, et que l'idée de *douleur*, que le même feu fait naître en nous par la même voie, n'est point dans le feu. Pourquoi la blancheur et la froideur sont-elles dans la neige, et non la douleur, puisque c'est la neige qui produit en nous ces trois idées ; ce qu'elle ne peut faire que par le volume, la figure, le nombre et le mouvement de ses parties ?

« Dans le feu ou dans la neige sont réellement le volume, le nombre, la figure et le mouvement de leurs parties, soit que nos sens les perçoivent, ou non. C'est pourquoi ces qualités peuvent être appelées *qualités réelles*, parce qu'elles existent réellement dans ces corps. Mais la lumière, la chaleur ou la froideur n'y sont pas plus réellement que la douleur dans la manne. Otez la sensation que nous en avons, faites que les yeux ne voient pas la lumière ou les couleurs, que les oreilles n'entendent pas les sons, que le palais ne sente pas les saveurs, ni le nez les odeurs ; et toutes les couleurs, saveurs, odeurs et sons s'évanouissent et cessent d'exister, en tant qu'idées, et sont réduites à leurs causes, c'est-à-dire au volume, à la figure et au mouvement de leurs parties...

« Je viens de m'engager peut-être un peu plus que je ne l'avais résolu dans des recherches physiques. Mais comme cela est nécessaire pour faire comprendre la nature des sensations et la différence qu'il y a entre les qualités qui sont dans les corps et les idées que les corps produisent dans l'esprit, j'espère que l'on me pardonnera cette petite excursion sur le terrain de la philosophie naturelle : je devais mettre en tout son jour la distinction des qualités primaires et réelles (*primary and real*), qui existent constamment dans les corps (solidité, étendue, figure, nombre et mouvement ou repos), et

que nous percevons quand les corps sont assez gros pour pouvoir être discernés, et des qualités secondaires et imputées (*secondary and imputed*), qui ne sont que des effets de différentes combinaisons des qualités primaires, lorsqu'elles agissent sans être discernées. Ainsi pouvons-nous connaître quelles idées sont et quelles idées ne sont pas les images (*resemblances*) de quelque chose qui existe réellement dans les corps auxquels nous donnons des noms tirés de ces idées...

« La raison qui fait ordinairement regarder comme réelles les qualités secondaires, c'est, il semble, que nos idées des couleurs, des sons, etc., ne contenant en elles rien du volume, de la figure et du mouvement, nous ne pouvons croire que ce soient des effets des qualités primaires, lesquelles ne paraissent avoir aucune part à leur production, et avec lesquelles ces idées n'ont aucun rapport apparent, ni aucune connexion concevable. De là vient que nous sommes portés à imaginer que ce sont des images de quelque chose qui existe réellement dans les objets mêmes : d'une part, la sensation n'y découvre rien du volume, de la figure ou du mouvement des parties qui les produisent; d'autre part, la raison ne peut montrer comment les corps, par leur volume, leur figure et leur mouvement, peuvent produire dans l'espace les idées du bleu ou du jaune, etc.[1] . »

Ainsi, les qualités primaires (solidité, étendue, figure, mouvement) sont réelles, objectives; les idées que nous en avons leur ressemblent; elles en sont les images. Au contraire, les qualités secondaires (couleur, son, saveur, odeur) sont imputées ou transportées aux corps par une illusion mentale naturelle; les idées que nous en avons résultent de l'action des qualités primaires sur l'esprit; elles n'ont pas de valeur représentative; il n'y a rien dans les objets qui leur ressemble. Il est clair que cette doctrine de Locke vient de Descartes et des cartésiens[2]. Mais on peut dire qu'en passant de la psycho-

(1) Locke. *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. VIII.

(2) Ce sont évidemment les cartésiens que suit Locke en sa petite excursion sur le terrain de la philosophie naturelle. L'honnête traducteur français, Coste, éprouve le besoin de le constater dans une note. « Remarquons ici, dit-il, que dans Descartes, dans les ouvrages de P. Malebranche, dans la *Physique* de Rohault, en un mot, dans tous les traités de physique composés par des cartésiens, on trouve l'explication des qualités sensibles fondée exactement sur les mêmes principes que M. Locke nous étale dans ce chapitre. » Et il cite un passage de Rohault sur la chaleur et la froideur.

logie de Descartes à celle de Locke, elle a perdu la base rationnelle sur laquelle elle reposait.

Pour Descartes, les idées des qualités primaires sont aprioriques; elles viennent de l'entendement où la sensation les éveille, d'où elle les fait surgir avec des déterminations spéciales. L'entendement, qui les donne, rend, en même temps, à leur objectivité et à leur valeur représentative un témoignage garanti par la véracité divine. Les qualités primaires sont réelles parce qu'elles sont rationnelles.

Pour Locke, les idées des qualités primaires et celles des qualités secondaires sont également acquises par les sens. La seule différence qui existe entre elles sous le rapport de l'origine, c'est que les premières nous viennent par plusieurs sens et les secondes par un seul. « Les idées que nous acquérons par plus d'un sens, dit-il, sont celle de l'*espace* ou de l'*étendue*, de la *figure*, du *mouvement* et du *repos*. Car toutes ces choses font sur les yeux et sur les organes du toucher des impressions susceptibles d'être perçues[1]. » Comment donc sait-il que les idées des qualités primaires sont représentatives, qu'elles ressemblent à des réalités, qu'il y a dans les corps des modèles dont elles sont les images, et qu'il n'en est pas de même des idées et des qualités secondaires? Entre idées acquises de la même manière, cette différence est énorme ; si énorme et si étrange qu'il faut des raisons sérieuses pour l'affirmer. Où sont ces raisons? Dans une psychologie telle que celle de Locke, elles ne peuvent être tirées que de l'expérience. Mais tout ce que l'expérience nous montre, c'est que les qualités primaires sont plus constantes que les secondaires. Même pour juger que les qualités primaire sont *absolument* constantes, il faut que l'induction prolonge hypothétiquement la perception sensible; et ce jugement, s'il est supposé purement inductif et sans fondement *a priori*, ressemble déjà à un acte de foi. Cependant la constance absolue de ces qualités n'est pas encore, il s'en faut, leur objectivité ni leur ressemblance parfaite avec les idées que nous en avons. Locke estime qu'il est aisé d'inférer celles-ci de celle-là. Rien n'est, en effet, plus aisé, si l'on commence par supposer des corps extérieurs *réels* agissant sur notre corps supposé également *réel*, et si l'on considère l'impulsion comme le mode d'action *réel* de ces corps extérieurs. Il est certain

(1) *Essai sur l'entendement*, liv. II, ch. V.

qu'accorder la vérité de cette supposition, c'est tout accorder; car cette supposition, c'est celle même de la réalité des qualités primaires. Quand on met la réalité de l'impulsion, c'est-à-dire du mouvement, dans les prémisses, on y met nécessairement aussi la réalité de l'étendue; et il est tout simple que l'on voie se dégager dans la conclusion ce qu'on a mis plus ou moins consciemment dans les prémisses.

Le réalisme géométrique et mécanique de Descartes est entré dans le sens commun des philosophes et des savants. Locke l'a adopté, mais sans en admettre les conditions métaphysiques et logiques, que repoussait sa méthode. Il l'a détaché et séparé des principes qui, chez Descartes, en établissaient la légitimité. La distinction des qualités primaires objectives et des qualités secondaires subjectives est devenue, dans l'*Essai sur l'entendement*, une hypothèse arbitraire, que rien ne rattache au système d'idéologie empirique développé dans cet ouvrage. Elle n'a pu y conserver la solidité et la consistance que lui avait données l'auteur des *Méditations*.

De là les inconséquences de Locke, justement et spirituellement relevées par M. G. Lyon dans son livre sur l'*Idéalisme en Angleterre*[1], inconséquences, à notre sens, très intéressantes et très instructives, qui jettent une vive lumière sur l'admirable unité du système de Descartes, et que nous dirions volontiers précieuses et fécondes, parce qu'elles forment une sorte d'introduction à l'immatérialisme de Berkeley. Nous voyons que Locke ne peut dans le livre IV de l'*Essai*, rester fidèle au demi-idéalisme cartésien, qu'il a affirmé au livre II. Il commence par poser, au chapitre I du livre IV, d'abord, que « toute notre connaissance roule sur nos idées, attendu que l'esprit, dans toutes ses pensées et tous ses raisonnements, n'a d'autre objet immédiat que ses propres idées, qui sont la seule chose qu'il contemple »; en second lieu, que « la connaissance n'est autre chose que la perception de la liaison et de la convenance ou de l'opposition et de la disconvenance qui se trouvent entre quelques-unes de nos idées ». Mais si nous ne contemplons que nos idées et ne connaissons que leurs rapports, comment savons-nous qu'il existe réellement des choses extérieures? Autres sont les rapports que nos idées ont entre elles, autres ceux qu'elles auraient avec des réalités matérielles. Est-ce que les premiers peuvent nous

(1) G. Lyon. *L'idéalisme en Angleterre au* XVIII[e] *siècle*, p. 65 et suiv.

assurer des seconds ? Locke, un peu plus loin, semble le nier formellement. « L'idée que nous avons d'une chose dans notre esprit, dit-il, ne prouve pas plus l'existence de cette chose que le portrait d'un homme ne démontre l'existence de cet homme dans le monde, que les visions d'un songe ne composent une véritable histoire[1]. »

Mais si l'idée ne prouve pas l'existence d'une réalité extérieure qui lui corresponde, et s'il n'est de connaissance que des idées et de leur liaison (*connexion*) ou opposition (*repugnancy*), Locke devrait logiquement conclure à l'idéalisme absolu. Pour y échapper, il invoque, comme Hobbes, comme Burthogge, l'idée de cause. L'idée de cause lui donne, par le raisonnement, l'existence de Dieu, et, par la sensation, l'existence des corps. Il soutient que par et dans la sensation se manifeste à l'esprit une cause qui agit du dehors sur l'esprit.

« L'existence des autres choses (autres que Dieu) ne peut être connue que par sensation ; car comme l'existence réelle n'a pas de liaison nécessaire avec les idées qu'un homme a dans sa mémoire, et que nulle autre existence que celle de Dieu n'a de liaison nécessaire avec aucun homme ; il s'ensuit que nul homme ne peut connaître l'existence d'aucun être que lorsque cet être se rend perceptible à cet homme en agissant réellement sur lui (*when, by actual operating upon him, its makes itself perceived by him*)...

« C'est donc en recevant réellement des idées du dehors, que nous connaissons l'existence des autres choses, et que nous savons qu'il existe en ce moment (*at that time*) hors de nous quelque chose qui cause en nous telle idée, quoique peut-être nous ne sachions ni ne considérions comment cela se fait. Car que nous ignorions de quelle manière sont produites en nous les idées, cela n'ôte rien à la certitude de nos sens et des idées que nous recevons par nos sens. Par exemple, lorsque j'écris ceci, le papier venant à frapper mes yeux, produit en mon esprit l'idée à laquelle je donne le nom de *blanc*, quel que soit l'objet qui la cause en moi ; par là, je connais que cette qualité ou cet accident (qui, en apparaissant à mes yeux, produit toujours cette idée) existe réellement et que son existence est hors de moi (*does really exist, and has a being without me*). L'assurance que j'en ai, la plus

(1) *Essai sur l'entendement*, liv. IV, ch. XI.

grande peut-être que je puisse avoir et à laquelle mes facultés puissent atteindre, vient du témoignage de mes yeux, qui sont les véritables et les seuls juges en cette affaire; et j'ai raison de m'appuyer sur ce témoignage, comme sur une chose si certaine que je ne puis pas plus douter, pendant que j'écris ceci, que je vois du blanc et du noir, et que quelque chose existe réellement qui cause en moi cette sensation, que je ne puis douter que j'écris ou que je remue la main...

« La persuasion où nous sommes que nos facultés fonctionnent convenablement dans les informations qu'elles nous donnent sur l'existence des objets par lesquels elles sont affectées ne saurait passer pour une confiance mal fondée; car je ne crois pas que personne puisse être assez sceptique pour être incertain de l'existence des choses qu'il voit et qu'il touche. Du moins, avec celui qui pousse le doute jusque-là, je n'entrerai pas en discussion, puisqu'il ne peut être sûr que je le contredise. Quant à moi, je pense que Dieu m'a donné une assez grande certitude de l'existence des choses qui sont hors de moi, puisque, par les applications différentes que j'en fais, je puis produire en moi du plaisir et de la douleur, ce qui est la grande affaire de mon état présent. La conviction que nos facultés ne nous trompent pas en cette occasion est la plus grande assurance dont nous soyons capables à l'égard de l'existence des êtres matériels. Car nous ne pouvons rien faire que par nos facultés, et nous ne saurions parler de la connaissance elle-même qu'à l'aide de facultés qui soient propres à comprendre ce que c'est que connaissance (*which are fitted to apprehend even what knowledge is*)[1]. »

Locke expose ensuite les arguments sur lesquels se fonde la valeur du témoignage des sens au sujet des choses extérieures. Le principal de ces arguments est la différence qui existe entre les idées de la mémoire et celles de la sensation actuelle. Celles-ci s'imposent : je ne puis empêcher qu'elles ne soient produites dans mon esprit (*I cannot avoid the having those ideas produced in my mind*); plusieurs même y sont produites avec douleur (*with pain*); donc, elles ne dépendent pas de mon vouloir; donc, elles dépendent de causes extérieures à l'action desquelles je ne puis résister.

« Mais si, après tout cela, conclut le philosophe, il se trouve quelqu'un qui soit assez sceptique pour se défier de ses propres

(1) *Essai sur l'entendement*, liv. IV, ch. XI.

sens et pour affirmer que tout ce que nous voyons et entendons, tout ce que nous touchons et goûtons, tout ce que nous pensons et faisons, pendant tout le temps de notre vie, n'est qu'une suite et une apparence trompeuse d'un long songe qui n'a aucune réalité; de sorte qu'il veuille mettre en question l'existence de toutes choses, ou la connaissance que nous pouvons avoir de quelque chose que ce soit; je le prierai de considérer que, si tout n'est que songe, il ne fait lui-même que rêver qu'il soulève cette question, et qu'ainsi il n'importe pas beaucoup qu'un homme éveillé prenne la peine de lui répondre. Cependant, il peut rêver, s'il lui plaît, que je lui fais cette réponse : que la certitude des choses qui existent *in rerum natura*, ayant pour elle le témoignage de nos sens, est aussi grande que notre nature le comporte et que le besoin de notre condition le demande. Car nos facultés n'étant pas proportionnées à toute l'étendue des êtres, ni à une connaissance des choses, claire, parfaite, compréhensive, et dégagée de tout doute et de toute incertitude, mais appropriées à la conservation de ceux qui les possèdent et à l'usage de la vie, il suffit pour qu'elles atteignent bien leur fin qu'elles nous donnent une connaissance certaine des choses qui nous sont utiles ou nuisibles[1]. »

Il est à remarquer qu'en toute cette discussion, Locke oublie complètement la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires. On voit, par l'exemple cité du *papier blanc*, qu'il applique à celles-ci comme à celles-là la véracité du témoignage des sens. « L'idée de *blanc*, dit-il, m'apprend que cette qualité, qui apparaît à mes yeux, existe *réellement* et *hors de moi.* » Cette qualité, qui existe réellement et hors de l'esprit, est une qualité secondaire, la blancheur. Nous revenons au réalisme empirique d'Aristote et d'Epicure. « Ce qui existe, dit très bien M. Lyon, ce qui réside vraiment au dehors, ce n'est plus absolument la matière inconnue, mais aussi la totalité de ses modes sensibles; la blancheur elle-même possède une réalité objective. Il faut modifier le chapitre sur les propriétés des corps et dire que qualités secondes et qualités premières ont, au même titre, hors de nous, une existence substantielle et indépendante[2]. »

C'est que les sens ne peuvent enseigner, appuyer, défendre,

(1) *Essai sur l'entendement*, liv. IV, ch. XI.

(2) G. Lyon. *De l'idéalisme en Angleterre au* XVIII[e] *siècle*, p. 67.

par leur témoignage, qu'un seul réalisme : celui auquel ils ont donné naissance, le réalisme complet. Si les sens sont « les seuls et véritables juges » de l'existence réelle et extérieure, il faut recevoir leur jugement tout entier, sans restriction. Or, leur jugement ne permet ni de refuser à la blancheur ce que l'on accorde à l'étendue, ni d'accorder à l'étendue ce que l'on refuse à la blancheur. Il est impossible, sur la seule autorité des sens, de séparer ces deux qualités pour mettre l'une dans l'esprit et l'autre hors de l'esprit. Ce n'est qu'en opposant l'entendement aux sens que l'on a établi et que l'on peut accepter le réalisme géométrique et mécanique. Voilà pourquoi l'apologie du réalisme, telle que Locke la présente au livre IV de l'*Essai*, ne s'accorde pas avec la doctrine du livre II, pourquoi la subjectivité des qualités secondaires, tout à l'heure affirmée et expliquée, semble maintenant considérée comme nulle et non avenue.

Il faut ajouter que ce plaidoyer était très propre, par les réponses faciles qu'il suggérait, à montrer la faiblesse de la position pour la défense de laquelle il était écrit. Ne semblait-il pas appeler l'attention sur les passages qu'il laissait ouverts aux divers idéalismes entre les termes du dilemme qui le résumait ? Du réalisme empirique au septicisme absolu il y avait loin, très loin. Etait-il vraiment nécessaire d'opter pour l'un ou pour l'autre ? La différence des idées de la sensation actuelle et des idées de la mémoire suffisait-elle pour imposer le réalisme empirique ? Cette différence prouvait-elle que les idées de la sensation actuelle avaient des causes extérieures ? N'y avait-il de cause intérieure que la volonté ? N'est-ce pas une illusion d'optique intellectuelle qui nous fait extérioriser, par une sorte de dédoublement du moi, ceux des phénomènes intérieurs sur lesquels notre volonté ne peut rien, et qu'elle attribue à un non-moi parce qu'ils lui sont étrangers ? Une philosophie qui fait venir toutes les idées de la sensation et de la réflexion sur les opérations mentales qui suivent la sensation, a-t-elle le droit de donner à l'idée de cause une valeur objective, universelle, absolue ? Ne peut-on se borner à constater un rapport de succession invariable entre les idées de la sensation ou impressions et les idées de la mémoire ou images, et qu'est-il besoin de supposer aux premières des *duplicata* extérieurs ? L'idée de cause ne consiste-t-elle pas uniquement en ce rapport de succession constante qui existe entre phénomènes mentaux également con-

nus, et peut-on la transporter à des substances que ni la sensation ni la réflexion ne peuvent atteindre ?

Mais, en admettant même que les idées de la sensation soient dues à des causes externes, indépendantes du sujet sentant, est-on obligé de croire que ces causes ressemblent exactement à ces idées? Le témoignage des sens et la notion de cause, d'où qu'elle vienne, nous autorisent à penser que ces idées ont une valeur objective : voilà qui est entendu. S'ensuit-il qu'elles représentent les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, qu'elles soient les images exactes de modèles préexistants dans les choses? Il nous paraît établi qu'elles ont une cause extérieure; nous n'en pouvons douter : soit. Mais, cette cause extérieure, le témoignage des sens en détermine-t-il la nature? S'il n'en détermine pas la nature, sommes-nous tenus de lui laisser les qualités mêmes dont les idées nous viennent par plusieurs sens? Sommes-nous tenus de prendre à la lettre et dans son acception toute physique le mot *extérieur?* Ne pouvons-nous, comme Berkeley, mettre cette cause extérieure en la volonté toute-puissante et partout agissante de Dieu? Ne pouvons-nous, comme Leibniz, supposer des causes extérieures analogues à l'esprit sur lequel elles agissent (quelle que soit cette action et de quelque manière qu'on l'explique), et en qui elles produisent les idées des qualités diverses, tant primaires que secondaires?

Locke nous condamne à douter de tout, si nous doutons de l'existence *réelle* des corps, et si l'existence *réelle* du papier blanc sur lequel nous écrivons ne nous paraît pas prouvée par le témoignagne des yeux. Mais que d'issues pour éviter le scepticisme absolu dont il nous menace et qu'il s'amuse bien inutilement à railler! Ses railleries n'atteignent ni le monadisme de Leibniz, ni l'immatérialisme de Berkeley, ni même le phénoménisme de Hume. Pas plus que le réalisme empirique d'Aristote et d'Épicure, le réalisme rationnel de Descartes ne peut être accusé de nier ou de mettre en doute la réalité extérieure, et pas plus que le réalisme rationnel de Descartes, ne peuvent encourir ce reproche le monadisme de Leibniz et l'immatérialisme de Berkeley. Ces systèmes diffèrent par les interprétations différentes qu'ils donnent de la réalité extérieure; ce que chacun d'eux rejette, ce n'est pas la réalité extérieure, ce sont les interprétations qu'en donnent les autres systèmes. Il n'est donc pas sérieux de dire que hors du réalisme empirique ou rationnel il n'y a

que le scepticisme absolu. Je ne trouve, en vérité, rien d'effrayant dans le doute qui porte sur l'existence substantielle et indépendante de la blancheur, ou même de l'étendue, de la figure, etc., du papier qui est sous mes yeux. Ce qui est nécessaire mais suffisant, c'est que je ne doute pas des idées de blancheur, d'étendue, de figure, etc., que ce papier, quoi qu'il soit en *lui-même*, produit en mon esprit. Quoi qu'il soit en *lui-même*, sa réalité, *pour moi*, est toute en ces idées.

Mais cette réalité-là, que ni l'immatérialiste, ni le phénoméniste ne songent certainement à contester, est, de l'aveu de Locke, la seule dont la connaissance nous importe, car c'est d'elle seule que dépendent nos plaisirs et nos peines. Ne dit-il pas que « nos facultés étant, non proportionnées à toute l'étendue des êtres, mais simplement appropriées à notre conservation et à l'usage de la vie, il suffit, pour qu'elles atteignent leur fin, qu'elles nous donnent une connaissance certaine des choses qui nous sont utiles ou nuisibles » ? La seule réalité utile ou nuisible est celle qui se réduit aux idées de la sensation, c'est-à-dire à l'existence phénoménale des qualités secondaires ou primaires. La certitude de l'existence substantielle de ces qualités n'est évidemment d'aucun intérêt pour notre conservation et notre vie. « Celui qui voit brûler une chandelle, dit Locke, et qui a éprouvé la chaleur de la flamme en y mettant le doigt, ne doutera pas beaucoup que ce ne soit une chose existante hors de lui, qui lui fait du mal et lui cause une violente douleur[1]. » Mais ce n'est pas de la chandelle, ce n'est pas de sa lumière ni de sa chaleur, comme senties, que doutent l'immatérialiste et le phénoméniste; c'est de la chandelle *en soi*, de la lumière *en soi*, de la chaleur *en soi*, c'est-à-dire de la chandelle, de la lumière et de la chaleur, comme indépendantes de la sensation ; et un doute de ce genre ne les expose nullement à se brûler les doigts. Ils n'ont pas besoin de croire à la matière pour tenir compte de la différence qui existe entre les idées de la sensation et celles de la mémoire, de l'imagination et du rêve.

Revenant au livre II de l'*Essai* et à la doctrine des qualités primaires qui y est exposée, nous remarquons que cette doctrine diffère de celle de Descartes en un point important. Descartes ne mettait au nombre des qualités primaires que l'étendue, la situation, la figure et le mouvement, c'est-à-dire

(1) *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, ch. xi

que les qualités qui peuvent être appelées spatiales, précisément celles dont les idées, selon Locke, nous viennent par plusieurs sens. Le philosophe anglais, on l'a vu, y joint la solidité, qui n'est, — il le reconnaît, — perçue que par un sens, le toucher, et qui par là se rapproche des qualités secondaires, couleur, son, odeur, saveur. « L'idée de la solidité, dit-il, nous vient par le toucher; elle naît de la résistance que nous trouvons dans un corps à l'entrée d'un autre corps dans le lieu qu'il occupe, jusqu'à ce qu'il ait quitté ce lieu[1]. » Ainsi, tandis qu'il fait de la couleur, dont l'idée vient uniquement de la vue, une qualité subjective et imputée, la solidité, dont l'idée vient uniquement du toucher, est, pour lui, une qualité objective et réelle, représentée en notre esprit telle qu'elle est dans les corps. La distinction des deux espèces de qualités n'est plus, chez Locke, que ce qu'elle était chez Démocrite. La théorie a reculé : elle est revenue à l'imperfection logique qu'elle présentait lors de sa naissance.

Il est vrai que Locke cherche à distinguer la solidité de la dureté. La solidité se confond, à ses yeux, avec l'impénétrabilité. La solidité appartient à tous les éléments de la matière; elle leur est essentielle; elle est identique chez tous. La dureté est variable; elle existe à différents degrés dans les amas d'éléments matériels qui forment les corps; nous en percevons les différences selon le degré de résistance que les corps opposent à notre pression; et ce degré de résistance dépend lui-même du degré de cohésion qui réunit les éléments et qui empêche d'en changer les rapports. N'est-il pas naturel d'appeler secondaire et de tenir pour relative cette qualité des corps, la dureté, d'appeler primaire et de considérer comme objective et absolue cette qualité des éléments, la solidité?

Relative, oui la dureté l'est, en ce sens que le dur et le mou expriment divers degrés d'une force qui agit sur les diverses parties d'un corps pour les maintenir dans la même situation relative. Mais cette force, pour Locke, est réelle et objective; il n'admet pas et se garde de dire que l'esprit la transporte, comme elle fait la couleur, le son, la saveur, l'odeur, aux corps où le toucher la perçoit. La dureté n'est pas nommée par lui avec la saveur, l'odeur, le son, etc., comme elle l'est par Hobbes. Elle ne figure pas au nombre des qualités secon-

(1) *Essai sur l'entendement*, liv. II, ch. IV.

daires dont il dit qu'il « n'existe dans les corps rien de semblable aux idées que nous en avons ». Si l'expression *qualité secondaire* s'y applique, ce ne peut être dans le même sens qu'à la saveur, à l'odeur, etc. On ne voit donc pas bien ce qu'il en fait. D'autre part, il reconnaît que les idées de solidité et de dureté ont la même origine, qu'elles nous viennent d'un seul et même sens, le toucher. Voilà qui les rapproche et les réunit forcément, et qui montre que l'esprit a dû passer de la seconde à la première, de la dureté variable des corps à la solidité des éléments. Ce n'est évidemment pas la solidité des éléments, mais la dureté variable des corps qui est perçue par le toucher; et c'est de la dureté variable des corps que l'on a induit la solidité des éléments. Cette solidité ne diffère en rien de la dureté essentielle que Démocrite et Épicure attribuaient à leurs atomes.

C'est par ses vues, contraires à celles de Descartes, sur la différence de la matière et de l'espace, que Locke a été conduit à joindre la solidité aux autres qualités primaires.

« Il y a des gens, dit-il, qui voudraient nous persuader que *le corps et l'étendue sont la même chose*. Mais ou ils changent la signification des mots, ce dont je ne voudrais pas les soupçonner, eux qui ont si sévèrement condamné la philosophie qui était en vogue avant eux, comme trop fondée sur le sens incertain ou sur l'obscurité trompeuse de termes ambigus ou dépourvus de sens; ou bien ils confondent deux idées fort différentes, si par le *corps* et l'*étendue* ils entendent la même chose que les autres hommes, savoir par le *corps*, quelque chose de solide et d'étendu, dont les parties peuvent être séparées et mues en différentes manières, et par l'*étendue*, seulement l'espace qui occupent ces parties jointes ensemble, et qui est entre leurs extrémités. Car je demande si l'idée de l'espace n'est pas aussi distincte de celle de la solidité que de l'idée de la couleur qu'on nomme écarlate. Il est vrai que la solidité ne peut exister sans l'étendue; mais la couleur écarlate ne saurait non plus exister sans l'étendue; ce qui n'empêche pas que ce ne soient des idées distinctes. Il y a plusieurs idées qui, pour exister ou pour être conçues, ont absolument besoin d'autres idées dont elles sont pourtant très différentes. Le mouvement ne peut exister ni être conçu sans l'espace; et cependant le mouvement n'est point l'espace, ni l'espace le mouvement; l'espace peut exister sans le mouvement, et ce sont deux idées fort distinctes. De la soli-

dité dépendent ces propriétés du corps : remplir l'espace, toucher, pousser, communiquer le mouvement par impulsion. On prouve que l'esprit est différent du corps, parce que ce qui pense n'enferme point l'idée d'étendue ; la même raison peut, à mon avis, servir tout aussi bien à prouver que *l'espace n'est pas corps*, parce qu'il n'enferme pas l'idée de la solidité ; car l'espace et la solidité sont des idées aussi différentes et aussi faciles à séparer l'une de l'autre dans l'esprit que la pensée et l'étendue [1]. »

Mais, disaient Descartes et ses disciples, il ne peut y avoir d'attributs ou d'accidents sans substance ; donc pas d'espace sans matière, pas d'espace purement imaginaire, pas de vide. Le vide, c'est le néant ; le néant ne peut avoir de propriétés, de qualités ; l'espace, que l'on ne conçoit pas sans cette qualité : l'étendue, n'est donc pas néant ; c'est donc quelque chose ; l'accident ne peut être où la substance n'est pas ; l'étendue étant partout, le vide n'est nulle part.

A ce raisonnement cartésien Locke oppose l'obscurité des idées d'étendue et de substance.

« Si quelqu'un me demande ce que c'est que cet *espace* dont je parle, je suis prêt à le lui dire quand il me dira ce que c'est que l'*étendue* (*I will tell him when he tells me what his extension is*). Car dire, comme on fait ordinairement, que l'étendue c'est d'avoir *partes extra partes*, c'est-à-dire simplement que l'étendue est étendue. En quoi suis-je instruit de la nature de l'étendue, lorsqu'on me dit qu'elle consiste à avoir des parties étendues, extérieures à d'autres parties étendues, c'est-à-dire que l'étendue est composée de parties étendues, mieux que ne le serait de la nature d'une fibre celui qui recevrait cette réponse, que c'est une chose composée de plusieurs fibres ?...

« Si l'on demande, comme on le fait ordinairement, si l'espace vide est substance ou accident, je répondrai sans hésiter : Je n'en sais rien, et je n'aurai pas honte d'avouer mon ignorance jusqu'à ce que ceux qui font cette question me donnent une idée claire et distincte de la substance...

« Je prie ceux qui appuient si fort sur le son de ces deux syllabes *substance* d'examiner si, l'appliquant, comme ils font, à Dieu, l'être infini et incompréhensible, à l'esprit fini et au corps, ils le prennent dans le même sens, et si ce nom exprime

(1) *Essai sur l'entendement*, liv. II, ch. XIII.

la même idée lorsqu'on le donne à chacun de ces trois êtres si différents. Si leur réponse est affirmative, je les prie de voir s'il ne suivra point de là : que Dieu, les esprits et les corps participant en commun à la même nature de substance ne diffèrent que par la simple modification de cette substance comme un arbre et un caillou qui, étant corps dans le même sens et participant également à la nature du corps, ne diffèrent que par la simple modification de cette matière commune dont ils sont composés ; ce qui serait une doctrine bien difficile à digérer. S'ils disent qu'ils appliquent le mot *substance* à Dieu, aux esprits finis et à la matière en trois différentes significations, et que ce mot exprime trois idées distinctes, ils feraient bien de nous faire connaître ces trois idées, ou du moins de leur donner trois noms distincts, afin de prévenir, en un sujet si important, la confusion et les erreurs résultant de l'usage d'un terme si ambigu...

« Ceux qui les premiers ont conçu les *accidents* comme une espèce d'être réels, qui ont besoin de quelque chose à quoi ils soient inhérents, ont été contraints d'inventer le mot *substance* pour servir de soutien aux accidents. Si un pauvre philosophe indien, qui s'imagine que la terre a aussi besoin de quelque chose qui la supporte se fût avisé du mot *substance*, il n'aurait pas eu l'embarras de chercher un éléphant pour soutenir la terre, et une tortue pour soutenir son éléphant ; le mot *substance* aurait rempli cet office. Et quiconque demanderait ce que c'est qui soutient la terre devrait être aussi content de la réponse d'un philosophe indien qui lui dirait que c'est la *substance*, sans savoir ce que signifie ce mot, que nous le sommes d'un philosophe européen qui nous dit que la *substance*, terme dont il n'entend pas non plus la signification, est ce qui soutient les accidents. Car toute l'idée que nous avons de la substance est une idée obscure et confuse de ce qu'elle fait, non une idée de ce qu'elle est[1]. »

Après avoir ainsi montré que les idées d'étendue et de substance ne sont claires qu'en apparence, qu'on n'en peut saisir ni fixer le contenu, qu'elles posent des problèmes au lieu d'apporter des solutions, et qu'elles ne sauraient donc nous assurer de l'identité de la matière et de l'espace, Locke passe à combattre directement cette identité par les arguments, selon lui, décisifs, qui établissent le vide.

(1) *Essai sur l'entendement*, liv. II, ch. XIII.

La pensée, dit-il, ne peut mettre de bornes à l'espace pas plus qu'au temps. L'espace est donc infini comme le temps, et l'on ne peut nier l'immensité sans nier l'éternité. Mais, s'il n'y a pas de vide, il faut que le corps soit lui-même infini. « Si l'on ne suppose pas le corps infini, je demande si un homme placé par Dieu à l'extrémité des êtres corporels ne pourrait point étendre la main au delà de son corps. S'il le pouvait, il mettrait donc son bras là où il y avait auparavant de l'espace sans corps. S'il ne le pouvait pas, ce devrait être à cause de quelque obstacle extérieur. Je demande alors si ce qui empêche ce mouvement de la main est substance ou accident, quelque chose ou rien. Ceux qui auront résolu cette question seront capables de déterminer d'eux-mêmes ce que c'est qui, sans être corps et sans avoir aucune solidité, est ou peut être entre deux corps éloignés l'un de l'autre [1]. »

S'il n'y a pas de vide, il faut, non seulement supposer que la matière est infinie, mais refuser à Dieu la puissance d'en anéantir la moindre particule. « Personne, je suppose, ne niera que Dieu ne puisse faire cesser tout le mouvement qui est dans la matière, et mettre tous les corps de l'univers dans un parfait repos, pour les laisser dans cet état aussi longtemps qu'il voudra. Or, quiconque accordera que, durant ce repos universel, Dieu peut anéantir ce livre ou le corps de celui qui le lit, doit nécessairement admettre la possibilité d'un vide. Car il est évident que l'espace occupé par les parties du corps anéanti restera toujours et sera un espace sans corps [2]. »

S'il n'y a pas de vide, on ne conçoit pas la possibilité d'un mouvement quelconque. Divisez un corps en parties aussi petites qu'il vous plaira, pour que ces parties puissent se mouvoir dans les bornes de la superficie de ce corps, il faut un vide au moins égal à l'une d'elles. Plus loin vous pousserez la division, plus petit sera le vide nécessaire. Mais si petit que soit ce vide, il suffit pour détruire l'hypothèse du plein et pour mettre une différence entre l'espace et le corps [3].

(1) *Essai sur l'entendement*, liv. II, ch. XIII. — C'est l'argument de Lucrèce (*De natura rerum*, liv. I, v. 967). On sait qu'il ne touchait pas Stuart Mill.

(2) *Ibid.*, ibid. — On voit ici la liaison des idées de nécessité et de plein. La doctrine cartésienne du plein contenait celle de l'infini matériel; Spinoza en a tiré très logiquement les conséquences nécessitaires.

(3) *Ibid.*, ibid. — On a vu que Hobbes n'admettait pas que le vide fût nécessaire au mouvement. Il le serait, disait-il, en effet, s'il n'y avait que

Enfin, quelle que soit la valeur des arguments qui démontrent le vide, il est au moins certain que les hommes en ont l'idée, puisqu'ils disputent à ce sujet. La claire distinction des idées d'*espace* et de *corps* est donc un fait psychologique. « Si l'on n'avait pas l'idée d'un espace sans corps, on ne pourrait pas mettre en question l'existence de cet espace ; et si l'idée que l'on a du corps n'enferme pas en soi quelque chose de plus que l'idée simple de l'espace, on ne peut douter que le monde ne soit plein. Il serait aussi absurde, en ce cas-là, de demander s'il existe un espace sans espace, ou un corps sans corps : puisque *corps* et *espace* ne seraient que différents noms d'une même idée [1]. »

Locke ne se borne pas à réfuter la doctrine cartésienne de la matière ; il essaie d'expliquer l'origine psychologique de cette doctrine.

« Il est vrai, dit-il, que l'idée de l'étendue se joint si inséparablement à toutes qualités visibles et à la plupart des qualités tangibles, que nous ne pouvons voir aucun objet extérieur, ni en toucher fort peu, sans recevoir en même temps quelque impression de l'étendue. C'est sans doute parce que l'étendue se montre si constamment unie à d'autres idées, que certains philosophes (les cartésiens) ont fait consister dans l'étendue l'essence du corps. Cela n'a rien d'étonnant, puisque d'autres (les matérialistes) se sont si fort rempli l'esprit de l'idée de l'étendue, par le moyen de la vue et du toucher (les plus occupés de tous les sens), et en sont, pour ainsi dire, si entièrement possédés (*wholly possessed with it*), qu'ils ne sauraient accorder l'existence à ce qui n'a point d'étendue. Je n'entends pas disputer présentement contre ces derniers qui renferment la mesure et la possibilité de tous les êtres dans les bornes étroites de leur imagination grossière. Comme je n'ai affaire ici qu'à ceux qui concluent que l'essence du corps consiste dans l'étendue, parce qu'ils ne peuvent, disent-ils, imaginer aucune qualité sensible de quelque

de la matière solide ; mais le mouvement est possible dans un espace plein de matière fluide. Leibniz emprunte à Hobbes cet argument pour défendre le plein contre Locke. « Il est vrai que si le monde était plein de corpuscules durs qui ne pourraient ni se fléchir, ni se diviser, comme l'on dépeint les atomes, il serait impossible qu'il y eût du mouvement. Mais dans la vérité il n'y a point de dureté originale ; au contraire la fluidité est originale, et les corps se divisent selon le besoin, puisqu'il n'y a rien qui l'empêche. C'est ce qui ôte toute la force à l'argument tiré du mouvement pour le vide. » (*Nouveaux essais sur l'entendement*, liv. II, ch. XIII.)

(1) *Essai sur l'entendement*, ibid.

corps que ce soit sans l'étendue, je les prie de considérer que s'ils eussent autant réfléchi sur les idées qu'ils ont des saveurs et des odeurs que sur celles de la vue et du toucher, et que s'ils eussent examiné leurs idées de la faim, de la soif et d'autres douleurs, ils auraient compris que toutes ces idées n'en enferment aucune d'étendue ; que l'étendue, comme toutes les autres qualités que découvrent nos sens, n'est qu'une affection du corps ; que la pénétration de nos sens ne peut guère aller jusqu'à atteindre la pure essence des choses [1]. »

La conclusion de ce chapitre, un des plus importants et des plus suggestifs de l'ouvrage, est que l'on doit maintenir fermement la distinction, si claire en l'esprit, de l'espace et de la matière, et que l'on peut d'ailleurs opposer à la doctrine qui les identifie deux conceptions qui méritent d'être examinées. L'une fait de l'espace une relation des corps ; l'autre le considère comme un attribut de Dieu. Le philosophe indique ces deux solutions, tout en laissant la question ouverte. « Soit qu'on ne regarde l'espace que comme une relation résultant de l'existence de plusieurs êtres éloignés les uns des autres (*space to be only a relation resulting from the existence of other beings at a distance*) ; soit que l'on prenne au sens littéral ces paroles du sage roi Salomon : *Les cieux et les cieux des cieux ne peuvent te contenir*, ou celles-ci, plus fortes encore, du philosophe inspiré saint Paul : *En lui, nous avons la vie, le mouvement et l'être*, — ce que je laisse à chacun le soin d'examiner, — il reste toujours que l'idée de l'espace est, comme je l'ai dit, entièrement distincte de celle du corps [2]. »

Toute cette critique de la philosophie cartésienne témoigne d'une force de pensée et d'un pénétration vraiment admirables. Nous avons peine à comprendre que M. G. Lyon en ait méconnu, comme il le semble, l'originalité, la valeur et l'efficacité décisive. Il faut considérer qu'elle s'attaquait à des points fondamentaux où s'unissent et se confondent la métaphysique et la cosmologie de Descartes, et qu'elle faisait en ce système si bien lié d'irréparables brèches. Locke y montrait que l'étendue ne suffit pas pour qualifier la matière, pour en définir la nature, parce que l'idée qu'on en a se réduit à celles d'extériorité et de composition qui n'apprennent rien

(1) *Essai sur l'entendement*, ibid.
(2) *Ibid.*, ibid.

de la chose à laquelle elles s'appliquent; que l'idée de la substance, support des accidents, est obcure et vide, qu'elle ne donne aucune conaissance positive, et que, facile à étendre et à généraliser, elle mène à l'unité du panthéisme, où tous les êtres, Dieu, esprits, corps, sont envisagés comme des modes divers d'une sorte de commune matière; qu'il n'y a donc pas à se soucier beaucoup du dilemme cartésien : *L'espace doit être substance ou accident*, parce que les termes n'en sont pas clairement déterminés; que l'identité cartésienne de l'espace et de la matière tend à diviniser, en quelque sorte, le monde, dont elle implique l'infinité nécessaire et quelle semble soustraire à la puissance et à la libre action de Dieu ; que le mouvement, qui est changement de lieu, ne se conçoit pas sans lieu inoccupé, c'est-à-dire sans vide; que les cartésiens, qui mettent dans l'étendue l'essence de la matière se laissent abuser, — absolument comme les matérialistes, qui refusent l'existence à ce qui n'est pas étendu, — par la prédominance de la vue et du toucher sur nos autres sens, par l'association constante et inséparable de l'idée d'étendue avec les sensations visuelles et tactiles, par la place et le rôle qu'ensuite de cette association, l'imagination donne à l'idée d'étendue dans notre esprit; que la vue et le toucher, qui nous donnent l'idée d'étendue, — comme les autres sens nous donnent celles des autres qualités, — ne lui confèrent aucun privilège sur les idées qui n'enferment pas celle d'étendue en elles-mêmes; que l'essence des choses nous est inconnue, parce qu'elle est inaccessible à nos sens.

Dans la philosophie cartésienne, les questions de la substance, de l'étendue, de l'espace, de la matière, paraissaient définitivement résolues, et les solutions formaient un système simple et lumineux, de bel et noble aspect, dont toutes les parties dépendaient les unes des autres et se soutenaient mutuellement. La critique de Locke venait mettre en doute ces solutions, acceptées sans examen suffisant, ébranler, ruiner l'harmonieux et puissant édifice, poser de nouveau les questions sur lesquelles il semblait que le débat fut clos, ouvrir toute grande la porte à des recherches et à des spéculations nouvelles.

Tout le système de métaphysique et de cosmologie de Descartes, — c'est un point sur lequel nous ne saurions trop insister, — se fondait sur ce paradoxe, la nécessité logique du plein. La nécessité ou même la simple possibilité du vide,

logiquement et psychologiquement reconnue, faisait tout crouler. Du superbe organisme il ne restait plus que des *membra disjecta*. Si le plein soulevait des objections graves, insurmontables, si la physique le repoussait, si la métaphysique ne pouvait s'en accommoder, l'étendue n'était plus l'essence de la matière ; elle n'était même plus nécessairement l'attribut d'une substance, puisqu'elle appartenait à ce néant, l'espace vide, aussi bien qu'à la substance corporelle. Mais alors elle cessait d'être une qualité réelle et objective. Alors on ne savait que penser du rapport de l'accident à la substance. Alors la distinction des deux substances, spirituelle et matérielle, paraissait moins évidente et moins nécessaire. Alors on était obligé de se demander ce que c'était que l'espace immense et vide, réceptacle des corps, étendue sans substance ; et ce que c'était que la matière, substance qui ne pouvait plus être définie, caractérisée par l'étendue ; et si la substance même était autre chose qu'un mot dont on se payait.

Il fallait maintenant sortir du réalisme cartésien, creuser plus profond, chercher au delà des principes, hier très clairs, aujourd'hui obscurs et qu'on ne pouvait plus croire premiers. Peut-être l'espace n'était-il ni accident, ni substance, mais une relation de coexistence des corps (conception de Leibniz) ; ou peut-être en raison de son immensité, convenait-il d'en faire l'attribut de Dieu (conception de Clarke et de Newton). D'autre part, l'étendue maintenant se distinguait à peine des qualités secondaires ; elle n'était plus et ne pouvait plus être, comme dans le réalisme cartésien, la propriété essentielle et, à vrai dire, unique des corps ; il fallait songer à leur en donner une autre plus réelle : c'était d'abord la solidité qui se substituait naturellement à l'étendue (Newton); ce serait ensuite la force, à laquelle conduisait la solidité (Leibniz, Boscovich) ; et enfin un certain degré de perceptivité, un minimum de conscience, où aboutissait le dynamisme (Leibniz). Ou bien l'essence des corps était peut-être une sorte d'x nouménal, dont il fallait admettre à la fois la réalité et l'inaccessibilité, en se résignant à ne connaître que les phénomènes (Kant). Ou bien encore on devait écarter, comme aussi vaine et aussi chimérique que l'éléphant ou la tortue du philosophe indien, l'idée d'une substance matérielle, et ne considérer les corps que comme des groupes de phénomènes ordonnés (Berkeley, Hume).

Mais, par cette critique des idées d'étendue, de substance, d'espace et de matière, disons en général du réalisme cartésien, Locke portait un coup mortel à la distinction cartésienne des qualités primaires et des qualités secondaires, qu'il venait de s'approprier en un chapitre précédent[1]. Que reprochait-il aux cartésiens? D'attribuer à l'idée d'étendue une importance exceptionnelle qui ne s'expliquait que par le rôle des sens d'où elle tirait son origine. Si vous tenez, leur disait-il, que l'idée d'étendue représente la qualité fondamentale et essentielle de la matière, c'est uniquement parce que cette idée se trouve toujours jointe à celles qui viennent de la vue et du toucher, les seules auxquelles vous vouliez faire attention.

Mais il y a d'autres idées, par exemple celles qui viennent

(1) Au lieu de relever la contradiction qui existe entre le chapitre XIII et le chapitre VIII du livre II, le traducteur de l'*Essai sur l'entendement*, Coste, reproche vivement à Locke de prêter aux cartésiens sur les saveurs et les odeurs des idées contraires à celles qu'ils soutenaient. « Il est pourtant très certain, dit-il, que longtemps avant que M. Locke eût songé à composer son livre, les cartésiens avaient démontré que les idées des saveurs et des odeurs sont uniquement dans l'esprit de ceux qui goûtent les corps qu'on nomme savoureux et qui flairent les corps qu'on nomme odoriférants; et que, bien loin que ces idées enferment aucune idée d'étendue, elles sont excitées dans notre âme par quelque chose dans les corps qui n'a aucun rapport à ces idées... Lorsque je vins à traduire cet endroit de l'*Essai*, je m'aperçus de la méprise de M. Locke et je l'en avertis; mais il me fut impossible de le faire convenir que le sentiment qu'il attribuait aux cartésiens était directement contraire à celui qu'ils ont soutenu et prouvé avec la dernière évidence, et qu'il avait adopté lui-même dans cet ouvrage. »

La méprise de Locke est réelle; elle vient du sensationisme qui l'empêchait de se mettre au point de vue rationaliste de ceux qu'il combattait, de comprendre que, selon eux, les idées des qualités primaires n'étaient pas d'origine sensible. Elle montre précisément que, s'il avait emprunté aux cartésiens la distinction des deux espèces de qualités, il était loin de la fonder sur leurs principes psychologiques; ce qui explique pourquoi cette distinction n'avait, pour lui, rien de bien solide, et qu'il ne pouvait la maintenir fermement. Les cartésiens ne croyaient pas, sans doute, que l'idée de l'étendue se joint aux sensations gustatives et olfactives comme aux sensations visuelles et tactiles; et Locke n'avait pas de remontrance à leur faire à ce sujet. L'eussent-ils cru que les saveurs et les odeurs n'eussent pas laissé d'être purement subjectives, à leurs yeux, absolument comme les couleurs. L'inexactitude de Locke portait sur un point de détail qui n'avait rien à faire avec ce qu'ils enseignaient des qualités secondaires, considérées en général. Il lui eût été facile de la corriger sans rien changer à son argumentation. Peut-être n'avait-il rien compris à ce que lui voulait Coste. Ne pouvait-il pas penser et dire de très bonne foi que le rôle prédominant de la vue et du toucher dans notre constitution mentale a conduit Descartes et ses disciples à ne considérer et à ne mettre que l'étendue dans les corps, en quoi ils n'ont pas assez tenu compte du témoignage des sens auxquels l'idée d'étendue est étrangère?

de l'odorat et du goût, qui n'enferment pas en elles l'idée d'étendue, et qui ne sont pas moins qu'elle produites par l'action des corps sur nous. Si l'étendue ne se manifeste pas en cette action corporelle d'où résultent les odeurs et les saveurs, il faut bien que les corps agissent sur nous par des propriétés autres que l'étendue. Donc, l'étendue, qui n'est jointe qu'à certaines qualités sensibles, ne saurait constituer l'essence des corps.

Ce n'est pas tout : on ne voit pas pourquoi les deux sens par lesquels nous vient l'idée d'étendue atteindraient l'essence des corps, mieux que ne font les autres. On est fondé à croire que, si elle échappe à quelques-uns de nos sens, elle échappe à tous, et qu'elle est inaccessible. On est fondé à croire que l'idée d'étendue est produite en nous par l'action de la matière inconnaissable sur le goût et l'odorat. D'où cette conséquence, que l'étendue est tout aussi subjective que la saveur et l'odeur, ou que la saveur et l'odeur sont tout aussi objectives que l'étendue; en d'autres termes, que le réalisme cartésien, fondé sur une fausse théorie de l'espace et de la matière, n'est pas une position où l'on puisse se tenir, et qu'il faut donc, ou revenir au réalisme empirique, ou aller résolument à quelque système d'idéalisme complet.

On voit quelle est, dans l'évolution de l'idéalisme, la place occupée par Locke. De Descartes et de Malebranche à Berkeley et à Hume, il forme une transition nécessaire. C'est un anneau qui ne peut être supprimé dans cette longue et belle chaîne d'idées, de raisonnements, d'analyses, qui s'appelle l'histoire de la philosophie moderne. Sans son idéogénie sensationiste, sans sa critique des facultés et des opérations mentales, qui a souvent le tort de s'arrêter à l'entrée de chemins nouveaux, sans ses inconséquences et ses contradictions, on ne comprend ni la forme qu'ont prise en Angleterre l'immatérialisme et le phénoménisme, ni le mode d'argumentation employé à établir et à justifier ces systèmes. C'est de l'*Essai sur l'entendement* que sont sortis les *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs* et le *Traité de la nature humaine*. Les spiritualistes de l'école écossaise, disciples de Reid, et ceux de l'école française, disciples de Royer-Collard et de Cousin, n'ont pas manqué d'alléguer contre la philosophie de Locke cette filiation, à leurs yeux déplorable. Il est bien juste que ceux-là lui en fassent honneur pour qui la perception immé-

diate du monde extérieur et l'autorité du sens commun sont la négation même de la philosophie et qui ne considèrent pas comme un *abîme* le scepticisme sur la matière et la substance.

F. PILLON.

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE FRANÇAISE DE L'ANNÉE 1892

I

MÉTAPHYSIQUE, PSYCHOLOGIE ET PHILOSOPHIE DES SCIENCES

ALHAIZA (A.). — **Catéchisme dualiste, essai de synthèse physique, vitale et religieuse**, 2e édition, revue et corrigée (in-12, Georges Carré).

En ce volume, M. Alhaiza reprend et expose, sous forme catéchistique, l'ancienne doctrine dualiste, qui assigne à l'univers deux causes éternelles, l'une active et l'autre passive, Dieu et la matière. La matière se compose d'une infinité d'atomes, c'est-à-dire de parties indivisibles d'une petitesse extrême. Ces atomes sont étendus : il ne s'agit pas, dit l'auteur, de points mathématiques, ni de points métaphysiques, mais bien des atomes « matériels et réels de Démocrite et de Leucippe (p. 6) ». Ils se « font réciproquement équilibre en vertu d'une énergie de position qui leur est propre (p. 1) ». Ils sont en nombre infini et remplissent l'espace infini. Ils sont éternels : l'éternité de la matière « s'impose par l'impossibilité de la tirer du néant si l'on scrute ses commencements, ou de la voir disparaître sans qu'elle ne soit plus nulle part, si l'on suppose sa fin (p. 2) ». L'indivisibilité de l'atome est nécessaire, car la divisibilité indéfinie de la matière est inconcevable : il faut qu'il y ait « un premier élément irréductible, sans quoi la matière n'existerait point, car un fractionnement sans limite dans l'infini n'est plus d'ordre matériel, et se confond dans sa non-existence (p. 8) ». Par eux-mêmes, les atomes sont en équilibre, en repos, parfaitement immobiles ; ils ne peuvent se réunir « en amas ordonnés et mouvementés » et produire ainsi les phénomènes variés

de l'univers que grâce à une force extérieure, « impulsive et coercitive », qui leur a donné « un branle initial » et les a « lancés dans des directions déterminées (p. 3) ». Ils sont parfaitement semblables et égaux, « de forme et d'espèce unique », car « il suffit de la force initiale extérieure combinée avec l'énergie de position qui leur appartient, pour donner à la matière tous les aspects possibles (p. 8) ». La matière existe par elle-même; elle est éternelle; mais le mouvement qu'imprime aux atomes la force extérieure est passager; il a un commencement et une fin, lesquels « impliquent une direction (p. 5) ». Cette force qui, par le choc initial, commence le mouvement et en détermine le but, appartient à un principe supérieur, doué de volonté et d'intelligence et éternel comme la matière. Nous concevons ce principe « par les effets dont il est la cause nécessaire, mais nous n'en saurions connaître l'essence et la nature (p. 6) ».

Tels sont les principes philosophiques développés dans le *Catéchisme dualiste* de M. Alhaiza. Il nous paraît inutile de les discuter ici et d'opposer à l'infini de l'espace et de la substance et aux atomes étendus et matériels les objections, maintenant bien connues, qui se tirent des contradictions et de l'absurdité de l'infinitisme, d'une part, et, d'autre part, du caractère subjectif et idéal de l'espace et des qualités primaires du corps. Nous avons fait, dans l'*Année philosophique* de 1890, la critique de l'infini, et, dans l'*Année philosophique* de 1891, la critique des atomes : nous renvoyons à ces deux études.

ARRÉAT (LUCIEN). — **Psychologie du peintre** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Cet ouvrage se divise en cinq parties. L'auteur étudie, dans la première, *le physique* (caractères physiques et physiologiques, hérédité); dans la seconde, *la vocation* (caractères esthétiques, mémoire professionnelle, vision); dans la troisième, *les qualités de l'esprit* (caractères intellectuels, mémoire et aptitudes diverses, influence du milieu); dans la quatrième, *le caractère* (caractères égoïstes, sympathiques, volontaires, moraux et sociaux); dans la cinquième, *la pathologie* (infirmités spéciales, misères du génie). Cette distribution des matières indique tout d'abord un livre bien composé.

Des cinq parties de cette étude, la seconde et la troisième sont celles qui nous paraissent mériter le plus d'attention au point de vue de la science psychologique positive. Le caractère psychologique le plus remarquable du peintre, c'est sa mémoire spéciale, en laquelle sont réunies deux mémoires : la mémoire visuelle et la mémoire motrice. L'une et l'autre sont nécessaires; mais il peut y avoir prédominance de l'une ou de l'autre; tels peintres sont bons visuels, tels autres bons moteurs. La mémoire motrice ne semble pas pouvoir s'affranchir entièrement de la mémoire visuelle : on ne peint pas, sans voir; mais elle en est relativement indépendante : ce qui le prouve,

c'est « la nécessité d'apprendre son métier (p. 59) ». Dans la mémoire visuelle il y a des variétés : les formes et les couleurs ne sont pas ravivées au même degré. La distinction des coloristes et des dessinateurs doit s'expliquer en partie par la différence de leurs images mentales : « ils ne sont pas tous les mêmes visuels (p. 72) ». Outre les mémoires visuelle et motrice, il faut au peintre l'imagination constructive. Cette faculté est loin d'être également dévolue aux divers esprits. Il paraît qu'elle est moindre chez les femmes : d'où vient, selon M. Arréat, l'infériorité de la femme peintre. « Nous les trouvons, dit-il, plus soumises au mécanisme de la mémoire professionnelle, plus passives dans la réviviscence des images (p. 74). » Les facultés intellectuelles du peintre sont en rapport avec l'espèce de mémoire et d'imagination qui est chez lui prédominante. Son attention se porte sur « l'aspect pittoresque du monde », sur « les gestes expressifs des passions »; quant aux « rapports abstraits des idées et des faits, son intelligence n'est pas excitée à les pénétrer (p. 93) ».

Ce livre fait honneur à M. Arréat. La science de l'esprit s'y montre très attrayante. Il est rempli de détails biographiques intéressants et curieux sur les peintres célèbres. Les psychologues s'y instruiront; et il sera lu avec plaisir par ceux qui ne sont pas psychologues.

BALL (W.-P.). — **Hérédité et exercice**, traduction française par Henry de VARIGNY (in-12, Bibliothèque évolutioniste, Ve Babé et Cie).

L'objet de ce livre est d'examiner si les variations organiques que l'individu acquiert par l'usage ou la désuétude sont ou non héréditaires. On sait que l'hérédité de ces variations est le grand facteur de l'évolution dans le système de Lamarck ; que Darwin lui a donné place dans sa théorie; que M. Spencer y voit le principe du progrès organique de l'homme civilisé, principe dont on peut attendre des effets plus rapides et plus étendus que de la survivance des plus aptes. Contre Lamarck, Darwin et M. Spencer, M. Ball soutient que l'hérédité d'exercice doit être mise au nombre « des hypothèses inutiles et invraisemblables (p. 122) », les exemples qu'on en donne ne supportant pas un examen sérieux.

Mais l'hérédité d'exercice fût-elle une loi réelle, les faits qu'on allègue pour en affirmer l'action ne permettraient pas, selon notre auteur, d'en espérer « l'adaptation continue de notre espèce aux conditions changeantes d'une civilisation progressive (p. 123) ». Ce prétendu facteur de l'évolution « est misérablement faible et indigne d'inspirer confiance, surtout comparé aux puissantes influences sélectives par lesquelles la nature et la société affectent continuellement et inévitablement l'espèce, soit pour le bien, soit pour le mal (p. 129) ». La conclusion de M. Ball est naturellement anti-socialiste et anti-philanthropique. Ne pouvant compter sur l'hérédité d'exercice pour l'amé-

lioration de la race, nous devons mettre notre foi uniquement dans « les grandes vérités » dont le darwinisme nous a donné la certitude, dans l'individualisme et la concurrence ouverte. Nous devons aux influences sélectives le niveau élevé que nous avons atteint. Il faut nous garder d'abandonner ces influences « dans l'attente inconsidérée que l'éducation d'État, l'alimentation des enfants par l'État, ou le logement des pauvres par l'État, ou un degré quelconque de socialisme d'État ou de philanthropie publique ou privée, nous offrira des équivalents permanents et satisfaisants (p. 130) ».

L'ouvrage se termine par un appendice intéressant où M. H. Fairfield Osborne traite, à son tour, la question des variations héréditaires. Cette question divise aujourd'hui les naturalistes. Les uns admettent le principe de Lamarck, d'après lequel les caractères acquis par les parents sous l'influence du milieu peuvent être transmises aux rejetons. Les autres, à la suite de M. Weismann, soutiennent qu'il n'y a d'héréditaires que les variations congénitales, c'est-à-dire qui se produisent dans les cellules-germes. M. Osborne expose clairement cette discussion. Il ne croit pas pouvoir conclure dans l'état actuel de la science. Il se borne à remarquer que, « d'après le principe de M. Weismann, nous pouvons expliquer l'hérédité, mais non l'évolution, tandis que d'après le principe de Lamarck et le principe de la sélection de Darwin, nous pouvons expliquer l'évolution, mais non, jusqu'ici, l'hérédité »; d'où cette conséquence que, si l'on réfute le principe de Lamarck, « nous devons admettre qu'il existe, dans l'évolution, un troisième facteur que nous ignorons encore (p. 184) ».

BERTAULD (PIERRE-AUGUSTE). — **Esprit et liberté** (in-12, Félix Alcan).

M. Bertauld examine, en ce volume, les preuves que l'école spiritualiste a données de l'existence de l'âme. Elles se réduisent en réalité à deux, qui ont été formulées par Descartes. La différence essentielle des deux substances esprit et matière se conclut de la différence essentielle des deux attributs pensée et étendue. Elle se déduit, en outre, de l'opposition qui existe entre la divisibilité de la matière, la multiplicité des éléments corporels et l'indivisibilité, l'unité parfaite du moi. La première ne peut être acceptée que provisoirement, car la différence des deux attributs étendue et pensée n'implique pas l'impossibilité absolue de les réunir en une même substance. La seconde, plus satisfaisante, a été mise dans tout son jour par Condillac. Mais elle a besoin d'être complétée et fortifiée; car l'opposition radicale de nature qu'elle fait reconnaître entre les deux substances rend inexplicable leur communication ou action mutuelle. C'est là, pour l'auteur, la grande difficulté de l'hypothèse spiritualiste. Il en trouve la solution dans la conception suivante :

« D'abord, au lieu d'adopter l'atome inerte de Démocrite, on peut,

tout en laissant à l'atome l'étendue et l'impénétrabilité, le concevoir comme un centre d'activité, comme doué de force.

« Puis, au lieu de faire de l'âme un pur immatériel, on peut concevoir un éther spécial, l'éther des esprits, dont chaque atome, de même que l'atome chimique, serait centre de force, mais avec cette différence qu'ici la force, au lieu d'être une force aveugle, posséderait, au moins virtuellement, l'aptitude à la pensée (p. 140). »

Nous n'avons pas besoin de dire que, du point de vue idéaliste et phénoméniste où nous sommes placé, la difficulté dont se préoccupe M. Bertauld disparaît avec la distinction des deux substances, avec le concept même de substance, et que, par suite, la solution qu'il propose ne peut avoir pour nous aucun intérêt.

Dans la seconde partie de son livre, M. Bertauld examine, discute et réfute les preuves classiques du libre arbitre. Il montre sans peine qu'on n'en saurait être bien satisfait. Le déterminisme psychologique résiste sans doute à l'argument que les spiritualistes tirent du sens intime. Mais s'accorde-t-il avec l'impératif moral? S'il n'y a de réels possibles, peut-il y avoir de réels impératifs? Qui croit sérieusement à l'obligation peut-il ne pas croire à la liberté? La liberté n'est pas prouvée directement; soit. Mais l'obligation non plus ne l'est pas, ni la finalité, ni la causalité : est-ce que des idées premières sont démontrables? Il n'y a pas de preuves *pour* la liberté; mais il y en a *contre* le déterminisme universel, contre la chaîne continue et infinie des causes.

BERTRAND (ALEXIS). — **Lexique de philosophie** (in-8°, Delaplane).

L'objet de cet ouvrage est de « combler une lacune de l'enseignement de la philosophie dans notre pays » ; il a été « rédigé spécialement pour les élèves de la classe de la philosophie »; mais il « s'adresse à un public plus considérable », car « il offre la clef d'une partie importante de notre littérature nationale (*Préface*, p. V) ». Il s'agit d'un simple lexique : l'auteur s'est borné à « définir les mots »; il laisse à d'autres « la tâche de discuter les idées (p. VI) ». Il a remarqué que les élèves étaient longtemps déroutés par les termes techniques dont la terminologie philosophique est plus ou moins hérissée (p. VII), et il a supposé qu'il avait à répondre à ceux qui étaient arrêtés par l'obscurité de ces termes (p. IX).

Tel se présente au lecteur le *Lexique de philosophie* de M. Bertrand. Les termes philosophiques y sont en général clairement définis, et les divers sens qui ont été donnés à quelques-uns d'entre eux assez nettement distingués. Nous signalerons cependant quelques définitions insuffisantes ou même complètement inexactes. Au mot *Analytique*, M. Bertrand oppose les jugements analytiques aux jugements synthétiques, et ces derniers sont définis « ceux dans lesquels l'attribut est surajouté au sujet par le secours de l'expérience (p. 17) »; ce qui exclut la distinction

des jugements synthétiques *a posteriori* et des jugements synthétiques *a priori*. Le *Déterminisme* est défini « une sorte de fatalisme fondé sur la puissance irrésistible des motifs de nos actions (p. 62) » ; cette définition est insuffisante, parce qu'elle ne convient qu'à une espèce de déterminisme. Au mot *Prédétermination*, on lit : « doctrine fataliste ou déterministe, qui se fonde sur la prescience divine (p. 168) » ; sur quoi nous devons remarquer qu'il y a des théologiens qui fondent, non la prédétermination sur la prescience, mais la prescience sur la prédétermination. Au mot *Prescience*, l'auteur nous apprend qu'on tirait « de la prescience divine une objection contre la liberté humaine (p. 169) » ; il aurait pu ajouter que l'on tire de la liberté humaine une objection contre la prescience divine. La définition des *homœoméries* ou *parties similaires* d'Anaxagore nous en donne une idée fausse : il ne suffisait pas de dire que cette expression *parties similaires* « ne signifie pas que tous les éléments sont semblables ou de même espèce (p. 101) » ; il fallait ajouter qu'ils sont semblables aux corps qu'ils forment par leur réunion. Le *Libre arbitre* est défini « le pouvoir de se déterminer sans contrainte extérieure, sans autre cause que la volonté même (p. 25) » ; c'est une définition dont les déterministes pourront s'accommoder facilement, car c'est celle même qu'ils donnent ; en quoi nient-ils le libre arbitre ? en ceci précisément qu'il n'existe, selon eux, d'autre liberté que le pouvoir de se déterminer sans contrainte extérieure.

Suivant l'intention qu'il exprime dans la préface de son livre, M. Bertrand se borne généralement à définir les mots et s'abstient de discuter les idées ; non toujours, cependant. S'il garde cette réserve au mot *Infini*, il s'en écarte au mot *Absolu* (p. 2) : il défend contre Hamilton l'existence de l'absolu et la possibilité de le penser.

BINET (A.). — **Les altérations de la personnalité** (in-8°, Bibliothèque scientifique internationale, Félix Alcan).

Cet ouvrage nous présente une exposition claire et méthodique des altérations de la personnalité sur lesquels s'accordent les psycho-physiologistes. Il est divisé en trois parties. La première traite de la succession des personnalités qui s'observe dans le somnambulisme spontané et dans le somnambulisme provoqué ; la seconde, des phénomènes qui témoignent, chez les hystériques et chez les sujets sains, d'une pluralité de consciences et de personnalités coexistantes ; la troisième, des altérations de la personnalité dans les expériences de suggestion et dans le spiritisme.

La première conclusion qui se dégage des faits est celle-ci, à laquelle M. Ribot était arrivé dans ses *Maladies de la personnalité* : que l'unité du moi est une unité de synthèse et de coordination. Rappelons ici qu'en rendant compte du livre de M. Ribot dans la *Critique philosophique* (nouvelle série, t. II, p. 74), nous fîmes remarquer qu'à

cette définition de la personnalité il n'y avait aucune objection à faire du point de vue idéaliste et phénoméniste, qui était le nôtre, et qu différait autant du point de vue spiritualiste que du point de vue matérialiste. C'est, à vrai dire, la conception néo-criticiste de la personne que vient appuyer la psychologie expérimentale.

Mais M. Binet est conduit, par les recherches récentes sur les phénomènes de dédoublement ou plutôt de morcellement du moi, à d'autres conclusions très intéressantes, qui viennent se joindre à la première, et qui comme la première, confirment la doctrine idéaliste et phénoméniste. Après avoir montré que, dans les sujets d'expérience, la personnalité est « comparable à un édifice compliqué et fragile, dont le moindre accident peut renverser une partie », et que « les pierres détachées de l'ensembre deviennent, chose curieuse, le point de départ d'une nouvelle construction qui s'élève rapidement à côté de l'ancienne (p. 315) », il établit que les lois d'association, « à elles seules, ne suffisent point à former une synthèse, à expliquer la formation d'une personnalité », qu'elles sont « soumises à des influences supérieures, qui tantôt leur permettent d'agir, tantôt les suspendent (p. 319) ».

Ce n'est pas tout. La mémoire même n'est pas un fondement suffisant de la personnalité. Tel somnambule se rappelle les événements de son état de veille, mais sans se les attribuer; il « parle de la personne éveillée comme d'une personne étrangère et l'appelle *l'autre* (p. 321) ». Pas de personnalité sans conscience du moi, pas de conscience du moi, si la mémoire ne connaît comme *siens* les idées, les sentiments et les actes rappelés; comme siens, c'est-à-dire sous une loi mentale spécifique et irréductible. Les associations et la mémoire ne sont, comme le dit très bien M. Binet, « que des ouvriers au service d'influences supérieures qui les dirigent (p. 320) ». S'il veut bien y réfléchir, il reconnaîtra que ces influences supérieures ne sont autre chose que les lois de l'esprit, lois aprioriques, premières, et, comme premières, inexplicables, qu'il faut donc se borner à constater et que le néo-criticisme appelle *catégories;* et que, parmi ces lois, la première ou la dernière, comme on voudra, se trouve celle d'où résulte cette unité téléologique, le moi, et que le néo-criticisme appelle *loi de personnalité*.

Une dernière conséquence à tirer de la pluralité de consciences coexistantes, conséquence que M. Binet déclare « la plus importante » de toutes, c'est qu'on ne peut plus parler d'une activité nerveuse purement physiologique, c'est-à-dire réduite à des changements matériels, c'est que l'hypothèse de la cérébration inconsciente doit être abandonnée, c'est que le mot *inconscient* ne peut plus avoir qu'un sens relatif. « L'inconscience n'existe qu'au regard d'une certaine personnalité, et cesse pour une autre synthèse de phénomènes (p. 322). » Il est clair qu'en cette conclusion la psycho-physiologie, avec ses méthodes positives et ses curieuses expériences, rejoint la métaphy-

sique idéaliste et nous éloigne singulièrement du vieux matérialisme physiologique.

BOURDON (B.). — **L'expression des émotions et des tendances dans le langage** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Examiner par quelles nuances se traduisent dans la prononciation des mots les émotions et les tendances, d'une manière générale les dispositions physiologiques ou psychologiques : tel est l'objet que s'est proposé M. Bourdon en cet ouvrage.

Il distingue dans la parole cinq éléments principaux qui servent à exprimer les émotions : l'intensité, la hauteur, la forme ou qualité, la durée, les arrêts ou silences. Il montre par de nombreux exemples comment ces éléments se combinent dans l'expression orale des sentiments divers. Sa conclusion générale est que « l'intensité des émotions n'exerce d'action directe sur le parler ordinaire que dans un sens dynamogénique, parce qu'un parler suivi n'est compatible qu'avec une émotion modérée (p. 369) ». Un accès de colère, d'enthousiasme, etc., augmente l'intensité de la voix ; mais si l'émotion était trop vive, la parole proprement dite cesserait. D'autre part, il ne faut pas croire que toute modification de caractère dynamogénique qui survient dans la parole soit en rapport direct avec l'émotion. Un grand nombre d'intonations sont, en réalité, des phénomènes d'imitation où intervient la volonté. « Ainsi nous imitons la faiblesse ou la force par une prononciation faible ou forte, par un abaissement ou une élévation de la voix ; nous imitons la régularité, l'unité des phénomènes dont nous parlons par la régularité, l'unité de notre parole. » L'imitation explique d'ailleurs en grande partie la forme des articulations. De là cette affirmation finale à laquelle est conduit l'auteur : Le langage est avant tout un phénomène d'imitation. Il en résulte que « la parole, analysée physiquement, ne révèle aucun phénomène qui déjà n'existe dans le monde qui entoure l'homme ; qu'à cet égard, non seulement elle ne distingue pas l'homme de l'animal, mais qu'elle ne le distingue même pas des objets inanimés (p. 370) ».

Voilà des vérités générales que personne ne songera à contester ; mais on les connaissait avant d'avoir lu le livre de M. Bourdon. On savait très bien que, si l'émotion est trop intense, elle ne peut se manifester que par le cri ; que l'imitation joue un grand rôle dans le langage, que, tous les sons étant dans la nature, ce n'est pas comme son que la parole distingue l'homme des êtres vivants et inanimés. Nous ne voyons donc rien d'original ni d'intéressant dans les résultats principaux que l'auteur attribue lui-même à son savant travail. Quant aux vues personnelles qu'il exprime dans le cours de cette étude, il en est que nous tenons pour inadmissibles : notamment celles qui se rapportent, en psycho-physiologie, à la nature de l'émo-

tion; en linguistique, à la définition du mot, à la distinction des langues synthétiques et des langues analytiques, à celle du radical et de la terminaison, à la réforme de l'orthographe.

CHABAS (D.). — **Du rôle de la volonté dans la foi** (brochure in-8°, Nimes, imprimerie Claval et Chastanier).

En cette brochure est exposée avec précision et défendue avec force la théorie néo-criticiste de la certitude. Le travail de M. Chabas comprend deux parties : la première, relative à la certitude considérée en général; la seconde, spéciale, relative à la foi ou certitude qui a pour objet les grands problèmes du monde et de la destinée humaine. *Foi ou certitude*, dit l'auteur; c'est que les deux mots sont synonymes : la certitude n'est qu'une foi, et la foi est bien une certitude; ce sont deux phénomènes psychologiques entre lesquels on peut mettre une différence de degré, non une différence de nature.

M. Chabas montre d'abord ce qu'il y a d'illusoire dans le dogmatisme évidentiste. N'est-ce pas de l'évidence que se réclament les opinions les plus contradictoires? Est-ce que toutes nos erreurs n'ont pas eu pour origine une prétendue évidence? Fausse évidence, dira-t-on. Mais quel moyen y a-t-il de distinguer l'évidence vraie de la fausse? Même les jugements qu'on appelle nécessaires ne le sont que d'une nécessité morale. Donc l'entendement ne suffit pas pour rendre compte de la certitude. D'ailleurs, *entendement* est un terme général qu'il faut se garder de réaliser. De ces classes de faits mentaux appelés facultés nous ne devons pas faire des êtres vivant d'une vie propre et isolée. L'âme se retrouve tout entière dans tous ses actes. Le sentiment et la volonté concourent avec l'intelligence dans la formation de la certitude. L'intelligence et le sentiment en constituent le côté passif; la volonté, le côté actif. Mais qui dit volonté dit liberté, car une volonté non libre ne se distingue pas du désir ou de la passion. Donc, la certitude est, en fin de compte, l'œuvre de la liberté.

Il nous paraît qu'ici M. Chabas va un peu vite en son argumentation. L'observation psychologique n'établit ni la différence essentielle du désir et de la volonté, ni la liberté des volitions. On peut croire que la volonté est nécessitée en tous ses actes, tout en admettant qu'elle est un facteur de la certitude. Ce qui nous fait juger que son action y est libre, c'est qu'elle introduit l'espèce de loi qui lui est propre, l'obligation morale, laquelle postule la liberté.

L'auteur énumère les conséquences qu'entraîne, selon lui, la théorie de la liberté de la certitude : d'une part, la *responsabilité* de chacun à l'égard de ses convictions et opinions; d'autre part, la *tolérance* qui respecte les convictions et opinions des autres. Nous voyons bien le lien qui existe entre la responsabilité et la liberté; c'est l'obligation qui établit ce lien : une liberté obligée est, par cela même, responsable. Mais si elle est responsable, elle peut être coupable, elle

peut produire des erreurs coupables; et si elle produit des erreurs coupables, les sentiments qu'excite la manifestation de ces erreurs doivent être, semble-t-il, assez éloignés d'une tolérance respectueuse. Loin de donner un fondement solide à la tolérance, le rôle joué par la liberté dans nos certitudes fournit la véritable explication de l'intolérance si naturelle à la passion et même à la conscience humaine.

Dans une note intéressante, M. Chabas répond à cette objection souvent répétée : *On croit ce qu'on peut et non ce qu'on veut*, par la distinction très simple du caprice et de la volonté. La volonté, remarque-t-il, ne forme pas la croyance sans motifs; ses décisions ne sont pas plus arbitraires en matière de foi qu'en matière de conduite; il y a certainement des choses que l'on *ne peut* croire; mais cette impossibilité « nous parait être de nature morale plutôt que logique (p. 29) ». — Nous ajouterons qu'en fait, la volonté forme souvent des croyances très fortes sans motifs sérieux, et que les hommes croient souvent, trop souvent, ce qu'ils *veulent*, c'est-à-dire ce qu'ils désirent. Il faudrait qu'ils ne crussent réellement que ce qu'ils *peuvent*, c'est-à-dire que ce qu'ils peuvent *moralement* vouloir. Il faudrait que la croyance fût toujours le produit d'une volonté qui se sent obligée à telle affirmation, à telle négation.

CLAY (Edmund R.). — **L'alternative, contribution à la psychologie,** traduit par A. Burdeau, 2e édition, revue et augmentée (in-8°, Félix Alcan).

La première édition française de cet ouvrage important et curieux parut en 1886. M. Renouvier en rendit compte dans la *Critique philosophique* (nouvelle série, t. VII, p. 267, et t. VIII, p. 28). L'auteur indique, dans une préface, les additions et modifications que présente la seconde édition.

Parmi ces modifications, il en est d'intéressantes. On remarquera celle qui se trouve au chapitre de la *Substance*, § LXXVI, p. 188. M. Clay y soutient formellement qu'il n'y a pas opposition, incompatibilité d'attributs entre les deux substances matérielle et spirituelle; que l'atome, d'après la notion que nous en donne la science, est, « non pas inerte, mais incapable de repos, toujours occupé à exercer une pression ou à se mouvoir »; qu'il peut très bien être un sujet de conscience, une âme, c'est-à-dire « assumer complètement le rôle que la philosophie, aveuglée par son idée surannée de la matière, attribuait à l'esprit, toutes ses vertus, toutes ses propriétés »; qu'en raison de cette idée de l'atome, l'esprit substance est superflu comme « facteur d'explication »; qu'ainsi est supprimée, comme ne méritant plus aucune attention, « la question, agitée depuis des siècles, de savoir comment une action réciproque entre la matière et l'esprit est possible (p. 189) ».

Il est donc probable, selon M. E. Clay, qu'il n'existe qu'une seule

espèce de substance; de là une solution éclectique qui devrait, dit-il, terminer le long débat du matérialisme et du spiritualisme. « Dans une matière non solide et atomique, sujet de conscience et d'activité, et pouvant être sujet d'omniscience et de toute-puissance, le spiritualisme trouve de quoi satisfaire toutes ses aspirations; et même aux yeux du spiritualiste, ce ne serait pas déroger gravement, pour un sujet de conscience et d'activité, que de se révéler comme étant doué de solidité. D'autre part, le matérialisme peut sans incohérence accorder qu'il n'existe aucune substance solide. Tout ce qu'il y avait de sérieux, de digne de discussion dans le vieux conflit relatif à la matière et à l'esprit, se trouve ainsi disparaître (p. 190). »

La position que prend M. Clay, en cette théorie de la substance, est à peu près celle des atomistes qui, comme Charles Lemaire et Mme Clémence Royer, accordent des attributs psychiques aux atomes. Il ne paraît pas comprendre que ce genre d'atomisme auquel nous avons donné les noms de *vitaliste* et *téléologique* conduit naturellement au monadisme, et celui-ci, à son tour, au phénoménisme rationnel. Il confond cette dernière doctrine avec l'idéalisme égoïste, comme si l'idée de substance était nécessaire, aux yeux du phénoméniste, pour assurer l'existence des personnes, comme si le phénoméniste maintenait la substance *pour son moi*, en la niant pour tous les autres objets. Il invoque le sens commun, qui, est, dit-il, « à l'égard du phénoménisme, une véritable Némésis ». Le sens commun lui révèle, dans l'idéalisme de Berkeley, « une absurdité extrême et un sacrilège involontaire (p. 255) ». Que le sens commun considère comme absurde ce qui est au-dessus de sa portée, cela est tout naturel; mais cela est inoffensif. *Telum imbelle sine ictu.* Sur les véritables questions philosophiques, telles que celles de l'espace, de la matière, de la substance, le sens commun est incompétent. Le néo-criticisme n'a pas à se soucier de cette « Némésis ».

Nous ne pouvons analyser, en cette notice, le gros livre de M. Clay, Nous nous bornerons à dire que sa morale, qui consiste uniquement dans la charité et qui ne donne aucune place à l'idée de justice, s'accommode très bien de la tromperie; que sa religion est un christianisme libre, qui s'appuie sur la philosophie de l'inconscient et sur le pessimisme et qui rappelle celui de la Gnose.

DESCHAMPS (Louis). — **La philosophie de l'écriture** (in-8°, Félix Alcan).

On sait que chaque individu a sa manière d'écrire, et que la physionomie de chaque écriture vient des mouvements dont la main du scripteur a pris l'habitude. D'autre part, la psycho-physiologie nous apprend que les habitudes motrices sont en rapport avec les habitudes passionnelles. On est donc fondé à croire *a priori* que les habitudes passionnelles se manifestent par l'écriture comme par le geste. Si

toutes les actions motrices sont des signes de l'activité psychique — et l'on n'en saurait douter, — la graphologie peut et doit trouver place, à côté de la mimique et de la physiognomonie, dans le groupe des sciences psycho-physiologiques. Il s'agit de la constituer par l'expérience.

M. Deschamps, en son livre intéressant et curieux, fait connaître les acquisitions des cette jeune science. Il expose les principes qui doivent, selon M. Crépieux-Jamin, diriger l'observation graphologique.

« Notre organisme réagit parfois d'une façon similaire dans des états psychologiques différents; de même un signe graphologique ne représente pas, nécessairement, un seul trait du caractère.

« Un seul trait du caractère peut être rendu par des signes divers ou par des combinaisons de signes (résultantes), et on ne peut pas conclure de l'absence d'un signe à l'existence de la qualité contraire à celle que ce signe exprimerait.

« Tout signe qui n'est pas répété ou dont la valeur n'est pas renforcée par d'autres signes de même nature, doit être considéré comme non avenu. Mais la certitude de l'observation graphologique atteint son maximum, si la valeur d'un signe est parallèlement obtenue par des résultantes (p. 37). »

Il nous parait difficile que la graphologie sorte de l'état empirique où elle se trouve et puisse être considérée comme une véritable science, tant que les traits de caractère dont on cherche les signes dans l'écriture ne seront pas déterminés avec plus de précision.

FÉRÉ (Ch.). — **La pathologie des émotions, études physiologiques et cliniques** (grand in-8°, Félix Alcan).

L'objet de ce livre est de déterminer les conditions physiologiques des émotions et de montrer que ces conditions « sont identiques aux réactions somatiques qui résultent de l'action des agents physiques à l'influence desquels l'homme est soumis (Préface, p. VIII) ». M. Spencer définit les émotions des états de conscience qui viennent du centre. Selon M. Féré, ce sont « des états somatiques s'accompagnant d'états de conscience que l'on peut voir se développer en conséquence d'excitations physiques (p. IX) ». Il aurait pu s'en tenir à la définition de M. Spencer : les émotions sont des états de conscience, des phénomènes psychiques, rien autre chose. Que ces états de conscience correspondent à des états somatiques, dépendent de réactions somatiques, nous le voulons bien; mais ce ne sont évidemment pas des états somatiques. On ne doit pas, dans le langage, confondre le phénomène que l'on définit avec la cause à laquelle il se rapporte; et l'on peut éviter cette confusion sans nier que la folie soit une maladie du corps et que les troubles de l'esprit proviennent souvent d'un état de dégénérescence.

Nous ne saurions analyser ici ces études fort intéressantes de pathologie mentale. Nous nous bornerons à présenter, telles que les formule l'auteur, les principales conclusions de l'ouvrage. L'émotivité morbide et la criminalité se rattachent, l'une et l'autre, à la dégénérescence : il y a donc parenté entre l'une et l'autre. Il n'y a pas de relation nécessaire entre l'émotivité morbide et le génie. Les émotifs sont nuisibles à la communauté dont ils font partie, non seulement directement par leurs actes destructeurs ou criminels, ou par leur inaction, mais encore indirectement, par leur descendance. La physiologie s'accorde avec l'économie politique pour condamner la générosité intempérée qui favorise le développement et la multiplication des émotifs. L'indulgence excessive que l'on pratique pour les émotifs ne fait qu'exagérer l'étendue de leurs écarts. Cette indulgence a sa grande part dans l'accroissement de la criminalité moderne. L'établissement des catégories de responsables, de demi-responsables et d'irresponsables n'a aucun fondement scientifique. Le seul critérium de la valeur morale d'un acte, c'est son utilité, et le seul principe de la loi pénale ne peut être que le droit de défense sociale.

Nous croyons, comme M. Féré, que l'indulgence pour les crimes passionnels est fort dangereuse. Ce qui en fait le danger, c'est précisément qu'elle tend à affaiblir l'idée et le sentiment de la responsabilité et, par suite, la résistance à la passion. Il nous semble que le meilleur moyen de soutenir le sentiment de la responsabilité dans les consciences n'est pas d'en nier le principe au nom du déterminisme physiologique. Nous ajouterons que la facilité avec laquelle les émotifs échappent à la responsabilité pénale ne s'accorde qu'avec une théorie superficielle de la liberté et de la responsabilité morales.

FONSEGRIVE (GEORGE-L.). — **Eléments de philosophie**
(2 vol. in-12, Alcide Picard et Kaan).

L'auteur de cet ouvrage nous en fait connaître l'esprit, en disant, dans un *Avant-propos*, qu'il s'est efforcé d'y concilier « l'empirisme de la psychologie nouvelle avec l'apriorisme traditionnel », et qu'il a demandé « à Aristote et à Liebniz les éléments de cette conciliation ».

Nous remarquons qu'en ce manuel de philosophie, M. Fonsegrive divise la psychologie en psychologie affective et psychologie réflexive; qu'il met la théorie de la certitude et celle de l'erreur, non dans la logique, mais dans le métaphysique; qu'il place la morale après la métaphysique, sans doute pour marquer qu'à ses yeux elle en dépend. C'est par cette distribution des matières, dont nous ne saurions le féliciter, que son livre se distingue de ceux du même genre.

Nous remarquons aussi qu'il a l'air de contredire des propositions néo-criticistes qu'il accepte réellement et dont il fait son profit. Une thèse fondamentale du néo-criticisme est qu'il faut distinguer entre l'infini de quantité et le parfait, que le premier est contradictoire,

et que le second, qui est appelé aussi, mais improprement, infini, ne l'est nullement. C'est précisément ce que dit M. Fonsegrive, en soutenant que l'on peut donner le nom d'*infinies* à certaines qualités, comme la bonté et l'intelligence, que l'on suppose parfaites. Oui, sans doute, on le peut; il reste pourtant que le mot ainsi appliqué est équivoque. Une autre thèse néo-criticiste très importante est que l'idée de substance se réduit à celle de loi. — Eh, votre notion de loi, dit M. Fonsegrive, c'est précisément notre notion de substance. Avec d'autres mots, vous êtes d'accord avec nous. — Fort bien, répondrons-nous; mais c'est bien vous qui acceptez notre réduction, qui venez sur notre terrain. Nous verrons si vous y restez et si la synonymie des mots *substance* et *loi* est, pour vous, chose sérieuse.

Nous remarquons encore que l'auteur fait une critique vraiment trop superficielle de l'idéalisme. Il veut à toute force qu'il y ait des corps, une substance matérielle placée dans l'espace. D'ailleurs il ne décide pas si les éléments de ces corps sont étendus, ou s'il faut les considérer comme des points de force sans étendue. Chemin faisant, il range, sans y regarder de près, Descartes parmi les atomistes; et il parait confondre les monades de Leibniz avec les centres de forces attractives et répulsives de Boscovich.

Nous remarquons enfin qu'il voit dans le bien la cause finale et la raison du devoir; qu'il s'élève contre l'idée d'un impératif moral *catégorique*, c'est-à-dire sans conditions rationnelles; qu'il met le principe de l'obligation de faire le bien dans la dépendance où nous sommes de l'être qui nous a créés, par conséquent dans la volonté divine; qu'il recule ainsi, en philosophie morale, non seulement au delà de Kant, mais encore au delà de Leibniz et de Malebranche; que d'ailleurs sa réfutation des principes de la morale criticiste ne porte pas et n'a rien de sérieux, parce qu'il ne s'est pas suffisamment appliqué à les comprendre.

GEDDES (P.), THOMSON (J.-ARTHUR). — **L'évolution du sexe,** traduction française par Henri de VARIGNY (in-12, Bibliothèque évolutioniste, Ve Babé et Cie).

Les auteurs commencent par rappeler les critiques dont la sélection sexuelle de Darwin a été l'objet. De ces critiques, il paraît résulter que la sélection sexuelle explique plutôt le perfectionnement que l'origine des caractères sexuels secondaires; que ces caractères viennent d'une cause plus profonde, qu'il faut y voir les produits et les expressions d'une force interne différente en chaque sexe. L'objet que se sont proposé MM. Geddes et Thomson est de déterminer cette force.

Selon eux, la différenciation des caractères sexuels est accélérée par la sélection sexuelle, comme l'a bien vu Darwin; elle est retardée et limitée par la sélection naturelle, comme l'a dit avec raison Wallace;

mais elle a sa source première « dans les diathèses catabolique et anabolique qui dominent, la première chez les mâles, la seconde chez les femelles (p. 40) ». Cela veut dire que dans le sexe féminin et dans l'œuf, il y a prédominance de l'assimilation sur la désassimilation; dans le sexe masculin et dans le spermatozoïde, prédominance de la désassimilation sur l'assimilation. Ici processus destructif, *catabolisme ;* là processus constructif, *anabolisme*. La prédominance catabolique dans la constitution des mâles explique leurs habitudes plus actives, leur température plus élevée, etc. Ces vues sur la caractéristique de chaque sexe sont confirmées par les observations nombreuses qui prouvent que « la nutrition est un des facteurs les plus importants pour déterminer le sexe (p. 72) », que, par exemple, des conditions anaboliques, comme une bonne et abondante nourriture, augmentent la proportion des femelles produites, tandis que « les conditions cataboliques tendent à produire des mâles ».

Quelle est l'origine du sexe? Le sexe, selon nos auteurs, résulte du dimorphisme de certaines cellules, lequel est dû lui-même à la prépondérance soit de l'anabolisme, soit du catabolisme. Des cellules dimorphes présentent une sorte d'opposition chimique et physiologique, les unes un processus plutôt anabolique, les autres un processus plutôt catabolique : voilà, disent-ils, le point de départ et l'origine de la sexualité et de la reproduction sexuelle.

Quel rôle la reproduction sexuelle joue-t-elle dans la vie de l'espèce? MM. Geddes et Thomson pensent qu'elle apporte une source de rajeunissement. « La conjugaison avec des formes non alliées doit se produire, sous peine de voir baisser tout le flot de la vie (p. 235). » La fécondation serait, en outre, une très importante source de variations, et, par suite, le premier et le plus grand facteur de l'évolution organique.

Nous remarquons que, dans le dernier chapitre de l'ouvrage, les auteurs limitent la portée de la sélection naturelle et séparent l'évolutionisme du darwinisme proprement dit. Darwin supposait des variations indéfinies, quelle qu'en fût l'origine : c'était la matière d'où la lutte pour l'existence, en « séparant la minorité d'épis de blés de la majorité de l'ivraie (p. 428) », avait pu tirer toutes les espèces vivantes. Aujourd'hui les évolutionistes paraissent s'éloigner de cette conception qu'ils estiment insuffisante. Ils tendent généralement à admettre des variations constitutionnelles qui se produisent « le long de quelques lignes définies (p. 432) » ; ce qui diminue l'importance de la sélection, en réduisant « les matériaux » sur lesquels elle opère. Cette tendance, qui nous paraît plus philosophique que le pur darwinisme, est celle de MM. Geddes et Thomson.

HIRTH (GEORGES). — **Physiologie de l'art**, traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Lucien ARRÉAT (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Ce titre : *Physiologie de l'art* ne donne pas une idée bien exacte de l'ouvrage. Il s'y agit beaucoup plus de psychologie que de physiologie, beaucoup plus de l'artiste que de l'art.

Ce qu'on y remarque, tout d'abord, c'est l'importance considérable que l'auteur accorde à la mémoire, aux diverses espèces de mémoires qu'il appelle fondamentales, dans l'organisation et l'activité psychiques. « Sous des formes multiples, dit-il, elle constitue la condition indispensable de toute activité intellectuelle ou plutôt cette activité même (p. 24). » Autant de sens, autant de mémoires différentes, dont chacune est localisée au centre cérébral des perceptions de chaque sens. L'attention n'est qu'un « échelon nécessaire et inévitable dans le processus mnémonique dont le premier degré est le mouvement réflexe nerveux inné le plus simple (p. 46) ». Elle n'est pas moins nécessaire « dans les actes de pensée latente que dans les actes manifestes »; car sans elle aucune association ordonnée ne serait possible. Il y a donc lieu de conjecturer que « toute forme de l'attention, involontaire ou volontaire, a son origine première dans la mémoire latente (p. 98) »; ce qui ne s'accorde pas bien avec la théorie selon laquelle l'attention serait au fond de nature motrice. L'auteur conteste cette théorie et soutient qu'il existe une attention latente qui ne s'accompagne pas nécessairement « de manifestations ou impulsions motrices (p. 100) ». Il lui paraît résulter de certaines observations que l'attention peut être un acte purement sensoriel, affectant uniquement la distribution d'énergie nerveuse.

Un des chapitres les plus intéressants est celui qui est consacré à l'hérédité du talent, au génie et à la dégénérescence. Selon M. Hirth, le talent n'est pas transmis « comme organisation une »; ce sont les mémoires fondamentales qui sont héréditaires. « Ces mémoires sont-elles données dans la génération nouvelle exactement comme dans la précédente, le talent spécifique de l'ancêtre peut se déployer de nouveau; toute différence dans la transmission d'une quelconque des mémoires fondamentales intéressées influera au contraire aussi sur la reproduction du talent originel et la mettra peut-être entièrement en question (p. 197). » Quant à la théorie du D[r] Lombroso qui « caractérise le génie comme une psychose dégénérative », M. Hirth déclare qu'elle est « pour le moins terriblement exagérée et par suite antiscientifique, mais par-dessus tout entièrement inapplicable au génie dans le domaine des arts plastiques (p. 193) ».

JAURÈS (Jean). — **De la réalité du monde sensible** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Il ne faut pas chercher ici la démonstration de la réalité du monde sensible, mais l'expression éloquente des sentiments de l'auteur sur la question. M. Jaurès est un poète, un orateur abondant en belles paroles, non un logicien. Il nous est impossible de suivre la marche de ses idées et de ses raisonnements.

Ce que nous voyons, à chaque page du volume, c'est que M. Jaurès est réaliste, absolument réaliste. Il croit, comme Spinoza, à la réalité de « l'étendue une, continue, infinie, dont tous les corps ne sont que des modes, et qui emplit l'âme d'une émotion divine (p. 265) ». Il est infinitiste et panthéiste. Dieu, dit-il, n'est pas « un moi individuel élevé à l'infini »; c'est « le moi de tous les moi, l'unité de toutes les unités, la conscience de toutes les consciences, la vérité de toutes les vérités (p. 368) ».

Il réfute l'esthétique transcendantale et la monadologie : Kant a eu tort de passer de l'apriorité de l'espace à sa subjectivité. Que l'espace soit connu *a priori*, d'emblée, il le faut, sans quoi la pensée « n'aurait aucune prise sur la réalité universelle (p. 268) ». L'espace, qui est l'expression, la manifestation de l'être, « de son immensité, de son unité, de sa continuité, de sa permanence immuable », ne saurait être « le produit d'une expérience accidentelle et bornée (p. 267) ». Leibniz a eu tort de faire de l'étendue un composé, un agrégat; elle est un continu, ce qui est bien différent. « Il n'y a pas de raisonnement qui puisse, partant de l'étendue, aboutir à l'élément inétendu, au point de force; c'est sortir de l'étendue ou, plutôt, c'est la contredire (p. 294). » On doit donc rejeter les monades comme les atomes et concevoir « que des centres d'unité s'évanouissent et que des centres nouveaux se forment, selon les actions et réactions incessantes de l'être universel (p. 297) ». Les qualités secondaires, son, lumière, chaleur, saveur, ne sont pas moins objectives que l'espace. Descartes et ses disciples ont eu tort d'y voir « des modifications de l'âme consécutives des mouvements de la matière (p. 300) ».

JOUVIN (Léon). — **Le Pessimisme** (in-8°, Perrin et Cie).

Ce titre : *Le pessimisme* donne une fausse idée de l'ouvrage. Il n'y faut pas chercher une exposition, une discussion, une critique sérieuses des doctrines pessimistes contemporaines. Ce qu'on y trouve, c'est une théorie d'optimisme où le mal moral et le mal physique sont envisagés comme les moyens nécessaires du bien.

Suivant M. Jouvin, le mal moral vient de la liberté humaine. Il fallait que l'homme fût libre pour être capable de mérite. Sans la liberté il n'eût été qu'une « machine à jouissance (p. 71) ». Le mérite est la fin

de la création; il la rend digne du créateur. L'épreuve est la condition du mérite, et le mal physique la condition de l'épreuve. Le rôle de la matière est de réaliser « le plan de l'épreuve (p. 175) », en cachant Dieu, en occasionnant l'ignorance, en préparant l'erreur, en séparant la jouissance du bien, en produisant l'inégalité entre les hommes et l'insuffisance des objets qu'ils désirent. « Le mal physique a été créé visiblement par Dieu afin de servir de fondement au service de l'épreuve (p. 207). » Par là sont rendues possibles les trois formes du mérite : le travail, la résignation et la privation.

Deux théories ont été produites pour expliquer, en lui donnant un sens moral, le mal physique de la vie présente : celle de l'épreuve et celle de l'expiation. Elles présentent, l'une et l'autre, de graves difficultés. Nous ne saurions les comparer en cette notice. Nous comprenons que l'on préfère celle de l'épreuve qui, à nos yeux, est moralement la plus saine. M. Jouvin a donc pu très bien l'adopter et la développer; mais il en est vraiment, semble-t-il, un peu trop assuré et satisfait, et surtout de la valeur des raisonnements sur lesquels il l'appuie.

LE FÈVRE-DEUMIER (Jules). — **Entretiens sur l'immortalité de l'âme** (grand in-8°, Firmin-Didot).

Deux amis, Aurèle et Scévole, s'entretiennent sur l'immortalité de l'âme; Aurèle est chargé des objections matérialistes; Scévole résout les difficultés et fait triompher le spiritualisme : tel est le plan de l'ouvrage. La discussion se poursuit avec une certaine monotonie, car les mêmes objections et les mêmes réponses sont assez souvent reproduites. Et elle présente peu d'intérêt philosophique; car ni les objections ne sont des plus fortes que l'on puisse faire, ni les arguments invoqués en faveur de la vie future de ceux auxquels on accorde la plus sérieuse valeur.

Les entretiens sont au nombre de vingt-trois. Ils roulent sur l'homme physique, l'homme intellectuel, la parole, la mémoire, l'imagination, le libre arbitre, les passions, les arts, les sciences, l'industrie, le sommeil, le monde extérieur, les sociétés, l'histoire, les religions. En chacun de ces sujets Scévole trouve une preuve de l'immortalité. C'est beaucoup de preuves. Mais elles se ramènent à une seule qu'il exprime quelquefois en un langage éloquent, celle qui se tire des aspirations du cœur humain, telles qu'elles se manifestent universellement, de ce qu'il appelle la révélation permanente de la nature. « Je conclus, dit-il résumant la discussion, qu'il n'y a rien sur la terre, rien dans l'univers, rien dans l'homme et hors de l'homme, qui ne contienne un mot, un indice de son immortalité. Ces signes, ces apparences, ces probabilités, il les a, comme dans des archives, déposé dans ses religions, et quand on parcourt ces dépôts, on y rencontre à chaque instant la preuve que ses inductions sont fidèles au sens de la nature. La nature lui

dit qu'il n'est pas borné à la mort, et la nature ne ment pas, car le livre ne peut pas plus mentir que son auteur. Il peut y avoir dans les religions qui l'interprètent des erreurs de traduction, mais ces erreurs qui viennent de la raison, la raison les rectifie. C'est ce qu'a fait le christianisme, qui est ici-bas la plus haute expression du spiritualisme et de l'immortalité. »

MATHIEU (H.). — **Un peu de philosophie naturaliste** (in-12, Félix Alcan).

On sait qu'Anaxagore attribuait à la main de l'homme son intelligence et sa supériorité sur les animaux, et qu'au XVIIIe siècle, Helvétius a soutenu la même thèse. M. Mathieu vient de la reprendre, à son tour, et de la développer, en essayant d'expliquer, d'après la doctrine de l'évolution, la genèse de la main et en y rattachant celle du langage. C'est la partie la plus intéressante de son livre.

M. Mathieu ne doute pas de la descendance animale de l'homme. L'homme, selon lui, est un singe transformé. Comment la transformation d'une espèce simienne en espèce humaine s'est-elle produite? Par le développement du pouce, qui a fait d'une main de singe une main d'homme. « Imaginez que le chimpanzé, habitant des forêts, soit subitement transporté dans une contrée dépourvue d'arbres. Obligé de vivre à terre, il marchera d'abord plus fréquemment à quatre pattes et restera habituellement accroupi. Dans cette attitude, il passera son temps à saisir des objets, à les manier; et, devenu plus habile par cet exercice prolongé, il en arrivera à la marche debout pour ménager les extrémités qui lui rendent de si précieux services... Cependant les articulations de la main, comme du bras, auront cessé de se distendre et se raccourciront insensiblement; tout se passera comme si, le carpe, le métacarpe et les doigts n'ayant pas varié, le pouce avait gagné en longueur. Par suite, ce dernier s'opposera plus facilement aux phalanges, et la continuité de cet exercice développera son système musculaire au point d'en faire un pouce humain (p. 130). »

En possession d'un pouce opposable, l'homme fit son apprentissage manuel; il avait un organe de travail, il s'en servit. En façonnant des objets divers, il acquit des idées nouvelles, de plus en plus nombreuses; il les exprima par des émissions de voix particulières, qu'il fallut varier à mesure que des ouvrages nouveaux sortaient de ses mains. C'est ainsi que le langage prit naissance. « Le jour où un monosyllabe, né d'une exclamation, servit à désigner plusieurs fois de suite un des produits de cette industrie naissante, le langage était acquis et son perfectionnement ne tenait plus qu'à une question de temps. N'oublions pas, en effet, que l'intelligence suivait les progrès de la main, et qu'en présence d'ouvrages de plus en plus achevés, des idées nouvelles surgissaient, se fixaient et se classaient dans la tête de leurs auteurs (p. 149). »

M. Mathieu veut que le langage soit né des exclamations de l'homme primitif. — Soit. Mais l'homme primitif n'a-t-il dû pousser des exclamations qu'ensuite de l'effet produit sur son cerveau par ses propres ouvrages? Est-ce que la vue des divers objets naturels ne suffisait pas pour lui faire produire des interjections et des onomatopées, avant que le développement de son pouce lui rendît le travail possible? — M. Mathieu veut que les progrès de l'intelligence aient suivi ceux de la main. — Ne prend-il pas l'effet pour la cause et *vice versa?* Ne sont-ce pas les progrès de la main qui ont suivi ceux de l'intelligence? Admettons, suivant la doctrine évolutioniste, que les organes puissent se perfectionner par la direction et le mode de l'exercice. C'est le désir qui meut les organes, qui en dirige le mouvement, qui en détermine le mode d'exercice; or, qu'est-ce que le désir, si ce n'est le fond même de la mentalité? Que l'on ajoute à cette action du désir celle de la sélection naturelle et celle de l'hérédité; et l'on verra, de pièces d'abord rudimentaires, peu à peu développées et diversifiées, se former la main suscitée par le besoin auquel elle répond et, pour ainsi dire, créée et façonnée par l'âme.

PIOGER (le Dr JULIEN). — **Le monde physique, essai de conception expérimentale** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

L'auteur commence par poser le principe de la relativité de la connaissance. « Nous ne pouvons, dit-il, connaître ni concevoir la *chose en soi*, car une chose ne peut être ni connue ni perçue sans quelque chose qui la distingue de toute autre chose; de plus nous ne pouvons connaître les choses qu'en relation avec nous (p. 11). » Il n'y a de connaissable que ce qui est différenciable. La connaissance est donc nécessairement limitée. Inconnaissable, indifférenciable, infini sont termes synonymes.

Il ne suit pas de là que l'objet auquel s'applique la connaissance soit limité comme elle. Nous ne connaissons que le fini, mais le fini suppose au delà de sa limite quelque chose qui existe sans être connaissable. C'est l'infini, qu'il faut se garder de nier. M. Pioger unit donc relativisme et infinitisme. On doit, dit-il, admettre l'infini, parce qu'on ne peut assigner à l'univers aucunes limites de temps ni d'espace (p. 58); parce que rien se créant, rien ne se perdant dans la nature, on ne peut concevoir que la divisibilité de la matière aboutisse au néant (p. 59); parce que « partout et toujours nous trouvons nos moyens de percevoir plus limités que les choses à percevoir », et que « toujours la même impossibilité de concevoir la limite dernière des choses nous amène à conclure à l'absence de limites (p. 152) ». L'univers n'a « ni commencement, ni fin, ni tout, ni parties ». On peut se le représenter comme « un fluide parfait dans lequel chaque molécule ou infinitésime se trouve à l'état d'équilibre indifférent, sup-

portant dans tous les sens une pression absolument égale (p. 62) ».

L'auteur est ainsi conduit logiquement à rejeter les unités ultimes et réelles de la nature, atomes matériels ou dynamiques. Il tient cette conception pour métaphysique et la remplace par celle des infiniment petits ou, comme il dit, des infinitésimes. Il ne veut pas voir que c'est le principe de contradiction qui force à admettre des unités réelles et un nombre ou tout réel de ces unités. Son livre ne fait nullement comprendre comment le fini, le différencié, a pu émerger d'infinitésimes, qui n'ont qu'une existence relative, au sein d'un univers infini où il n'y a réellement ni tout, ni parties. Ce fini est-il autre chose qu'une illusion du connaissant? M. Pioger nous ramène à l'éléatisme.

PUTSAGE (JULES). — **Lettre à nos coreligionnaires sur la valeur rationnelle des expressions** SENSIBILITÉ, SENTIMENT D'EXISTENCE, IMMATÉRIALITÉ (brochure in-8°, Mons, imprimerie de L. Loret).

En cette brochure, M. Putsage, qui a adopté entièrement le système philosophique, moral et social de Colins, reproche au penseur belge de n'avoir pas défini exactement et, par suite, d'avoir confondu ces trois choses : la sensibilité, le sentiment d'existence et l'immatérialité.

Pour Colins, la sensibilité ne se distingue pas du sentir, ni la sensation de la perception; et comme il admet que la faculté de sentir suppose en l'homme un principe immatériel, il est très naturellement conduit à employer comme synonymes, parce qu'ils sont, à ses yeux, inséparablement associés, le terme *sensibilité* qui exprime l'effet et le terme *immatérialité* qui exprime la cause.

Pour M. Putsage, la sensibilité est l'impressionnabilité des sens; le sentiment d'existence, la perception de cette impressionnabilité; l'immatérialité, le principe de cette perception. La différence qui existe entre la sensibilité et le sentir, entre la sensation et la perception, est celle même qui sépare le physique du moral. Les sens sont des organes matériels; les sensations sont des modifications matérielles; la sensibilité est exclusivement matérielle : c'est la modificabilité des sens. Il en résulte que les animaux, qui ne sont que matière, ont des sens et des sensations, sans avoir la faculté de sentir.

M. Putsage invoque l'étymologie en faveur de cette distinction. « Le radical du mot *sensibilité*, dit-il, est *sens*, appareil par lequel l'animal reçoit l'impression des objets extérieurs : cette idée générale est transportée à tous les dérivés de ce mot et s'y trouve déterminée par le suffixe S : *senSuel*, *senSation*, *senSible*, *senSitif*, *senSibilité*, etc. Dans *sentir*, au contraire (du latin *sentio*, juger, penser, connaître), l'idée générale de connaissance, de perception, exprimée par le radical, est caractérisée dans ce radical et dans ses dérivés par le suffixe T : *senTir*, *senTiment*, *senTimental*, *senTence*, etc. En conséquence, dans son sens primitif et grammatical, l'expression *sensi-*

bilité ne renferme que l'idée de *modification des sens*, sans plus; tandis que l'expression *sentir* renferme en outre l'idée de perception des modifications (p. 22). »

Les définitions sont libres. M. Putsage peut donc corriger comme il l'entend la nomenclature de son maître. Mais la correction qu'il y apporte est vraiment malheureuse. Elle se fonde sur une inconcevable erreur. Est-il possible de dire sérieusement « que les deux mots *sensibilité* et *sentir* n'ont pas été créés primitivement pour représenter la même valeur rationnelle, qu'ils n'ont pas la même racine, la même origine grammaticale », en alléguant cette belle raison que le suffixe S caractérise l'idée générale exprimée par le premier, et le suffixe T l'idée générale exprimée par le second? Celui qui a fait cette découverte étymologique ne sait-il pas que *sens*, *sensus*, vient du verbe *sentio*, et que deux des temps principaux de ce verbe, le parfait et le supin, possèdent le suffixe S et non le suffixe T?

QUEYRAT (FRÉDÉRIC). — **L'imagination et ses variétés chez l'enfant, étude de psychologie expérimentale appliquée à l'éducation intellectuelle** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

L'imagination s'entend de la combinaison des idées ou simplement de leur reproduction. Dans le premier sens, elle est créatrice; dans le second, c'est une forme de la mémoire. En ce volume, il s'agit uniquement de l'imagination reproductrice.

Il y a autant d'espèces d'images que d'espèces de sensations. Dans le développement intellectuel de l'enfant, il n'y a, en réalité, que trois espèces de sensations et d'images à considérer : les sensations et images visuelles, auditives et tactiles musculaires. De là trois espèces de mémoires ou d'imaginations. On remarque que l'une ou l'autre de ces mémoires ou imaginations peut prédominer, que tel enfant, par exemple, conserve et reproduit plutôt les images visuelles, tel autre les images auditives, tel autre les images tactiles-musculaires, qu'en tel autre les trois espèces d'images se font à peu près équilibre. De là la variété des esprits, lesquels se réduisent à quatre types principaux : le type *normal* ou moyen, le type *visuel*, le type *auditif*, le type *moteur*.

M. Queyrat fait connaître les observations psychologiques qui ont été faites sur ces divers types d'esprit. Ces observations témoignent des progrès que l'on doit attendre de l'alliance de la psychologie et de la physiologie. Elles sont très intéressantes, non seulement au point de vue théorique, mais par les applications que l'on en peut faire à l'éducation intellectuelle. La conclusion de l'auteur, fort bien motivée, se résume dans les propositions suivantes :

La prédominance dans un esprit d'un ordre d'images lui assure des aptitudes prononcées pour une science, un art, une profession. Le

rôle de l'éducateur, est donc de s'appliquer à la reconnaître, afin, s'il y trouve un réel avantage, de pousser l'enfant dans la voie que lui trace la nature.

Cependant, à cause des dangers qui peuvent résulter de la culture trop exclusive d'un genre d'images, la vraie tâche de l'éducateur consistera à former des esprits où les diverses espèces d'images se contre-balancent.

Afin d'y réussir, l'éducateur devra associer aux images facilement conservées dans un cerveau celles qui le sont peu; s'appliquer, en même temps, à cultiver chaque espèce d'entre elles prise à part; puis, pour les études et les divers exercices intellectuels des enfants, faire, quand il sera possible, simultanément appel aux trois sortes d'images, qui se fourniront alors un mutuel appui.

RENAN (ERNEST). — **Feuilles détachées**, faisant suite aux **Souvenirs d'enfance et de jeunesse** (in-8°, Calmann Lévy).

Une nouvelle charmante, contée avec un art exquis: *Emma Cosilis;* quelques pages admirables où la conscience des hommes et celle des femmes sont mises en contraste par les sentiments qu'ils expriment et par le langage qu'ils tiennent à Dieu : *La double prière;* un certain nombre de discours prononcés en diverses circonstances, où apparaît, en sa grâce aimable et souriante, l'optimisme de Renan; quelques lettres, dont trois fort curieuses, l'une au *Journal des Débats* sur le dix-huitième centenaire de Pompéi, une autre à M. Mézières sur les portraits de saint Paul, la troisième à Gustave Flaubert sur la *Tentation de saint Antoine;* des jugements remarquables sur Victor Hugo et George Sand; une étude sur Amiel, où se voit une singulière antipathie contre le pessimisme en général et contre le pessimisme chrétien en particulier; enfin un morceau intitulé *Examen de conscience philosophique*, où le grand écrivain dit une fois de plus ses conjectures et ses doutes sur les questions de Dieu et de la vie future : telles sont les feuilles détachées qui ont été réunies en ce volume.

La philosophie de Renan se retrouve en ce livre avec les caractères du panthéisme hégélien. Son Dieu est un Dieu en puissance, non en acte; il se fait; c'est une force, un principe de mouvement, mais avec finalité, une sorte d'instinct obscur qui tend à devenir, qui deviendra peut-être, mais qui n'est pas encore une conscience réfléchie. « Le monde, gouverné maintenant par une conscience aveugle ou impuissante, pourra être gouverné un jour par une conscience réfléchie (p. 442). » De cet esprit hégélien naît un optimisme essentiellement opposé au sentiment du mal. Le manichéisme était la doctrine dont Renan était le plus éloigné. « C'est, je crois, dit-il, la seule erreur que je ne professe pas; le monde est parfaitement un; tout vient d'un seul Dieu; toutes ses dissonances se fondent, à une certaine hauteur, en une harmonie suprême, qui est l'amour (p. 11). »

ROBERTY (E. DE). — **Agnosticisme, essai sur quelques théories pessimistes de la connaissance** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Selon M. E. de Roberty, l'agnosticisme des écoles criticiste, positiviste et évolutioniste s'explique par la méthode métaphysique que ces écoles ont conservée. Elles ont déclaré radicalement insolubles des problèmes qu'elles avaient « défigurés » par une « généralisation hâtive » et une « abstraction prématurée ». Elles ont affirmé l'inconnaissable quand elles devaient se borner à constater l'inconnu. N'ayant pas compris « la tâche qui incombait à la psychologie », elles ont attribué à la raison, à l'esprit humain, leur propre impuissance. L'agnosticisme est le pessimisme de la théorie de la connaissance.

L'auteur montre la profonde différence qui existe entre l'affirmation de l'inconnaissable et celle de l'inconnu. Entre ces deux états psychiques il y a, dit-il, « une évolution mentale considérable, une foule de progrès successifs, d'acquisitions nouvelles et importantes dans les domaines connexes de la biologie, de la sociologie et de la psychologie (p. 50) ». Le premier conduit « au culte même de l'ignorance (p. 49) »; il nous ramène « au supranaturalisme primitif (p. 158) ». L'inconnaissable forme « un concept émotionnel par excellence (p. 44) »; il devient « un objet de foi (p. 47) »; l'émotion pessimiste qui règne en maîtresse absolue dans ce domaine « invertit et défigure les plus simples notions logiques (p. 52) ». Où est le vaccin de l'agnosticisme, de la religiosité qui y est latente? Dans « la constitution définitive et la progression rapide des sciences supérieures, et surtout de cette psychologie que le positivisme dédaignait tant (p. 51) ».

Nous sommes d'accord avec M. de Roberty sur l'origine de l'agnosticisme contemporain. C'est bien de Kant qu'il vient, des antinomies kantiennes, de la distinction kantienne du noumène et du phénomène. C'est Kant qui a établi, au delà des phénomènes, un domaine de la réaliité vraie, de la chose en soi, soustrait aux formes de la sensibilité, par suite aux concepts de l'entendement, par suite à l'expérience, par suite à la connaissance. Il est certain que le noumène de Kant est devenu l'inconnaissable de M. Spencer. Ce que M. de Roberty n'a pas vu, selon nous, c'est que Kant a été conduit par la morale et les mathématiques à cette chimère du monde nouménal, dont nous délivre seule la critique néo-criticiste de l'infini, de la substance et de l'universelle nécessité des phénomènes; c'est que l'agnoticisme contemporain est aussi éloigné que possible des anciens dogmatismes métaphysiques et théologiques, lesquels assurément n'avaient rien de pessimiste; mais qu'il peut être une transition à un dogmatisme nouveau, plus satisfaisant pour la raison, et où trouveront place, distinctes, non antagoniques, la science expérimentale et posi-

tive et la croyance morale et religieuse raisonnée. Il convient d'ajouter que l'agnosticisme de Kant présente seul le caractère bien marqué d'un pessimisme intellectuel; que ce caractère paraît très affaibli dans l'agnosticisme de M. Spencer, et qu'il manque absolument à celui d'Auguste Comte; que d'ailleurs, chez ce dernier, l'inconnaissable, résultant des limites rencontrées par l'expérience, et non de l'analyse subjective de l'esprit, diffère à peine de l'inconnu et n'est l'objet d'aucune religiosité.

SABATIER (Armand). — **Essai sur la vie et la mort** (in-12, Bibliothèque évolutioniste, Ve Babé et Cie).

Cet *Essai* est un des ouvrages de philosophie biologique les plus curieux, les plus intéressants, les plus attrayants que l'on puisse lire : il est curieux par le sujet, intéressant par la portée des faits exposés et l'originalité des idées, attrayant par la langue claire et élégante que parle l'auteur. Deux grandes questions, — les plus grandes de la biologie, — y sont abordées : Qu'est-ce que la vie et par quels caractères se définit-elle? Qu'est-ce que la mort, d'où vient-elle, et pourquoi est-elle une loi naturelle?

Dans la première partie, M. Sabatier montre, par des faits précis et frappants, que les caractères considérés ordinairement comme propres aux êtres vivants (végétaux et animaux) se retrouvent, à un degré plus faible, chez les corps bruts, et qu'entre l'activité générale de la matière et la vie proprement dite il n'y a pas de différence essentielle. Ni l'irritabilité ou sensibilité rudimentaire, ni le pouvoir d'amorce qu'exerce le protoplasme, ni l'accroissement par intussusception, ni l'irritabilité, ni l'individualité ne séparent absolument la matière vivante de la matière morte. On n'a pas, en réalité, le droit de parler de matière morte et de matière vivante ; la seule distinction légitime est celle « d'une matière à vie lente et sourde et d'une matière à vie plus rapide et plus éclatante (p. 64) ». On n'a pas non plus le droit de nier comme impossible en toutes conditions le passage du premier état de vie au second, la génération spontanée. Il est vrai que la génération spontanée n'a pas été jusqu'ici prouvée expérimentalement; mais il est « naturel et logiquement scientifique » d'admettre qu'elle a pu et dû se produire à l'origine. On n'en repousse l'idée que parce qu'elle paraît opposée au spiritualisme et au théisme, ce qui n'est vraiment pas sérieux; car pourquoi ne serait-elle pas « l'effet de la marche que la volonté du créateur a imprimée à l'évolution de l'univers »? Comment peut-on considérer comme la condamnation de l'esprit une doctrine « à qui il est permis de voir la vie et l'esprit, soit à l'état rudimentaire, soit en puissance, dans toute partie de la création (p. 65) »?

Cette observation est très juste; elle est encore mieux fondée et d'une vérité plus certaine que ne le croit peut-être le savant auteur.

Oui, la vie et l'esprit sont en toute chose. Oui, l'esprit, — c'est le mot clair, et le mot unique à employer, la vie se ramenant en réalité à l'esprit, — est le fond de tout ce qu'on appelle matière. C'est un point sur lequel nous constatons le parfait accord des observations et inductions de la biologie et des démonstrations de la métaphysique idéaliste. Par des chemins différents, elles arrivent à la même conclusion. Elles nous font sourire du débat passionné qu'excite la génération spontanée entre spiritualistes et matérialistes et de l'intérêt que s'imaginent avoir les premiers à la combattre et les seconds à la défendre.

Nous ne dirons rien de la seconde et de la troisième partie, qui traitent des caractères et de la cause générale de la mort, des diverses théories qui en ont été proposées, de la relation qu'elle paraît avoir avec les différenciations et les perfectionnements de l'être vivant.

SIGHELE (Scipio). — **La foule criminelle, essai de psychologie collective**, traduit de l'italien par Paul Vigny (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

« Il est certain, écrivait le comte de Chesterfield à son fils, qu'un grand nombre de personnes assemblées s'animent les unes les autres, et sont déterminées à faire quelque chose, soit bien, soit mal, mais plutôt du mal que du bien. Les individus qui, considérés séparément, étaient fort tranquilles, deviennent séditieux lorsqu'ils sont assemblés en corps, et ils sont capables d'exécuter tout le mal qui leur sera proposé par leurs chefs... Observez toute assemblée du peuple qu'il vous plaira, et vous trouverez toujours que l'ardeur et l'impétuosité augmentent et diminuent en proportion du nombre. Si ce nombre est très grand, il semble que tout bon sens et toute raison s'éclipsent, et qu'une soudaine frénésie s'empare de toutes les têtes, même des plus modérées de l'assemblée. »

Comment le fait observé par le comte de Chesterfield peut-il s'expliquer? L'objet du livre intéressant et remarquable de M. Sighele sur la foule criminelle (*Folla delinquente*) est de répondre à cette importante question de psychologie.

La faculté d'imitation est la cause générale du phénomène. Cette faculté atteint son *maximum* chez les hommes assemblés. L'imitation peut prendre des formes aiguës « tant pour l'intensité que pour l'extension (p. 37) »; et, pour l'expliquer, on l'a comparée à la contagion; c'est une contagion morale, a-t-on dit, une contagion qui a son principe dans l'exemple. Mais comparaison n'est pas explication; imitation et contagion produite par l'exemple sont termes synonymes. Il faut savoir « comment et par quel moyen cette contagion morale se propage (p. 41) ». C'est par la suggestion.

Comment la suggestion agit-elle dans la foule? L'auteur répond,

d'après M. Espinas dont il cite un passage très concluant, qu'une émotion « se répand suggestivement au moyen de la vue et de l'ouïe, avant même que les motifs en soient connus (p. 58) », que l'intensité de cette émotion croît avec le nombre de ceux qui se la communiquent les uns aux autres par l'expression de leur visage; que de la seule représentation d'un acte naît l'impulsion qui entraine un commencement d'exécution de cet acte.

Mais pourquoi la suggestion qui agit dans la foule la pousse-t-elle au mal plutôt qu'au bien? C'est que l'âme collective de la foule, qui se forme par la mutuelle communication suggestive des passions, est plutôt basse que noble et élevée. « Comme la moyenne de plusieurs nombres ne peut évidemment être égale au plus élevé de ces nombres, de même un agrégat d'hommes ne peut refléter dans ses manifestations les facultés plus élevées, propres à quelques-uns de ces hommes, il reflétera seulement les facultés qui se retrouvent en tous ou en le plus grand nombre des individus (p. 64) ». C'est donc « par une loi fatale d'arithmétique psychologique » que la foule « est *prédisposée* plus au mal qu'au bien, de la même manière que n'importe quelle autre réunion d'hommes est prédisposée à donner un résultat intellectuel inférieur à celui que devrait donner la somme de ses composants (p. 65) ».

Plutôt mauvaise que bonne, la prédisposition de la foule n'attend qu'une occasion pour se manifester par des actes; « et l'occasion est elle-même plus souvent mauvaise que bonne (p. 69) ». L'occasion est fournie par les criminels ou malfaiteurs d'habitude, les fous, les alcooliques, qui, mêlés à la foule, « lui communiquent leur cruauté et leur folie (p. 104) ». Dans la foule, où personne ne commande et où personne n'obéit, toutes les passions sont libres, les sauvages comme les généreuses; mais celles-ci ne peuvent faire contrepoids à celles-là.

D'importantes conséquences sociologiques peuvent se tirer de cet excellent essai de psychologie collective. Par exemple, il peut très bien faire comprendre que les assemblées représentatives ne doivent pas être trop nombreuses, si l'on veut qu'elles fassent œuvre sérieuse, raisonnable et durable, et que des réunions publiques, lesquelles ressemblent singulièrement à la foule, ne peut sortir aucun progrès politique et social. M. Tarde a pu dire que la foule est une « bête », un « fauve », parce qu'il ne peut s'y former, s'y développer qu'une âme exclusivement passionnelle, et que les passions qui dominent et agitent cette âme appartiennent au genre animal plutôt qu'à l'espèce homme. Ce n'est évidemment pas l'idée réfléchie, ni le sentiment du devoir qui, dans la foule, se communique par suggestion psycho-physiologique : ni l'idée réfléchie, ni le sentiment du devoir ne se voient sur le visage comme la peur et la colère. Peut-être M. Sighele n'a-t-il pas assez fait remarquer que, si la conscience morale ne peut guère se faire entendre dans la foule, c'est que ceux qui se trouvent en faire partie y échappent à tous les freins sociaux par lesquels se soutient la conscience morale

de l'individu et dont elle a bien souvent besoin pour se soutenir : ils s'y sentent inconnus et socialement irresponsables.

SOURIAU (PAUL). — **La suggestion dans l'art** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Souriau a constaté une ressemblance singulière entre l'état d'hypnose et l'extase du beau, entre les effets de la suggestion et ceux de l'art. Son livre est consacré à l'étude de cette ressemblance qui s'explique, — c'est sa conclusion, — par l'identité de nature.

Dans la première partie de l'ouvrage, l'auteur montre les rapports de l'extase admirative et de l'hypnose. Le beau, remarque-t-il, agit sur nous à la façon des narcotiques. L'admiration qu'il excite est « un état contemplatif, caractérisé par une sorte d'immobilité mentale (p. 7) ». La contemplation et l'admiration esthétiques se produisent dans les mêmes conditions et sous les mêmes influences que l'hypnose. M. Souriau analyse ces conditions et ces influences. Les conditions favorables sont la torpeur cérébrale, par exemple la léthargie qui suit l'excitation produite par certaines substances, telles que le haschich, l'alcool, etc. ; le bien-être physique, un des meilleurs calmants de notre activité ; la quiétude morale, c'est-à-dire l'absence de préoccupation et de remords. Les influences déterminantes sont la fascination visuelle et la fascination auditive. Dans la fascination visuelle il faut distinguer la fascination par l'éclat, d'où naît le goût pour les couleurs voyantes, pour les objets brillants, les dorures, les boules de verre, les feux d'artifice, les étoiles, les perles, les diamants : la fascination par obsession mentale qui explique l'attrait de l'horrible ; la fascination par distraction, qui est peut-être à l'état normal la plus fréquente de toutes. La fascination auditive résulte soit du caractère de certains sons, soit surtout de l'obsession de l'attente ; elle se produit aussi par distraction. Dans bien des cas ses effets se combinent avec ceux de la fascination visuelle.

La seconde partie traite des formes de la suggestion et des procédés employés pour la produire. En cinq chapitres très intéressants, M. Souriau étudie la suggestion visuelle (illusions de la vue, perspective, relief, effets de lumière, représentation des couleurs) ; la suggestion auditive (musique imitative, musique descriptive) ; la suggestion d'images (description pittoresque, images poétiques) ; la suggestion des sentiments (mimétisme moral, éloquence, musique expressive, comédie du sentiment) ; les changements de personnalité (transfert du moi dans un objet réel ou imaginaire, dédoublements de personnalité, genèse de personnages dramatiques, obsession artistique).

M. Souriau espère que des analyses minutieuses de la suggestion, on pourra tirer quelques applications pratiques. « Je crois, dit-il, que d'études poussées plus avant dans ce sens il pourrait sortir des méthodes nouvelles, des procédés plus sûrs pour arriver aux effets artis-

tiques qui n'ont été obtenus jusqu'ici qu'empiriquement (p. 344). »

Ce livre, très bien écrit, est plein de vues orignales et d'observations curieuses dont nous ne saurions rendre compte. Sur l'idée générale qui est le point de départ de l'auteur, c'est-à-dire sur l'identité de nature qu'il croit voir entre l'admiration esthétique et l'hypnose, nous croyons qu'il y aurait des réserves à faire. L'admiration passive, qui ressemble à l'hypnose n'est que la forme inférieure et le premier degré de l'admiration esthétique. Celle-ci paraît, à vrai dire, inséparable d'un jugement de goût où l'esprit est nécessairement actif.

II

MORALE, PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

ET ESTHÉTIQUE

BAETS (l'abbé MAURICE DE). — **Les bases de la morale et du droit** (in-8°, Félix Alcan).

C'est en Dieu qu'il faut, selon l'auteur de ce livre, placer les bases de la morale et du droit. Voici comment il établit sa thèse :

L'homme existe pour une fin, qui lui a été assignée par l'auteur de son être. De cette fin, que l'intelligence humaine est capable de comprendre, en vue de laquelle la volonté humaine est capable de se déterminer et d'agir, résulte la règle des actions humaines. Elles sont droites, si elles y sont dirigées; droites, c'est-à-dire conformes à la règle. Elles sont bonnes, si elles sont droites; bonnes, c'est-à-dire appétibles pour l'homme. Elles peuvent être droites et bonnes sans être obligatoires. Mais il en est qui présentent ce troisième caractère. Quelle explication en donner? L'obligation qui est *lien* (le nom même le dit) ne peut avoir sa source dans l'homme. « Comment l'homme serait-il la raison dernière d'un lien qui lui est imposé? Ce qui vient de l'homme ne peut être au-dessus de lui (p. 147). » L'obligation, qui s'impose à l'homme, qui est donc au-dessus de l'homme, ne peut venir que d'un être supérieur à l'homme. Absolue, elle ne peut venir que de l'être absolu. C'est la volonté divine qui, en assignant à l'homme une fin, lui commande, lui fait un *devoir* de tendre à cette fin. La volonté divine est le principe de la nécessité morale comme de la nécessité physique, des lois morales, comme des lois physiques. Dieu le veut : voilà la raison dernière de l'obligation (p. 148). »

Kant, dit M. l'abbé de Baets, a bien défini l'obligation en l'appelant un *impératif catégorique* et en la distinguant des mobiles passionnels et intéressés. Il a bien vu que l'impératif catégorique ne saurait avoir son principe en quelque chose de contingent. Son erreur est d'avoir mis son principe de l'impératif catégorique dans la volonté humaine envisagée comme fin en soi. L'homme, avec ses facultés, avec sa raison et sa volonté, n'est qu'un être contingent, comme tous les êtres créés; n'existant pas par lui-même, il n'existe pas pour lui-même. Il

n'y a qu'un être nécessaire et absolu, Dieu ; il n'y a donc qu'une volonté qui soit fin en soi, la volonté divine. Cette volonté d'un être nécessaire et absolu peut seule rendre compte du caractère nécessaire et absolu de la loi morale. Kant a reconnu lui-même que ce caractère est inexplicable dans son système.

Oui, sans doute, dirons-nous, l'impératif catégorique est inexplicable ; il l'est comme toutes les idées premières et irréductibles ; il ne l'est pas plus que le principe de causalité. On reconnaît sans peine qu'il ne peut pas ne pas l'être. Expliquer, c'est conditionner ; expliquer l'inconditionnel, est donc chose contradictoire : on n'expliquerait la nécessité, l'absoluité qui caractérise l'impératif catégorique qu'en le détruisant ; « et ainsi, dit très bien Kant, si nous ne comprenons pas la nécessité pratique inconditionnelle de l'impératif moral, nous comprenons du moins son incompréhensibilité ».

Kant aurait dû s'en tenir à cette juste et profonde observation. Mais il a voulu et cru éclaircir la notion de l'impératif catégorique, en le présentant comme le dictamen de ce qu'il appelait la *volonté pure*. En quoi il s'est fait illusion. Cette volonté pure, d'où est exclu tout ce qui est contingent, c'est-à-dire la liberté et les mobiles de la sensibilité, n'est pas une volonté réelle ; c'est un autre nom de la raison pratique, de l'impératif moral. Remarquez qu'en Dieu même il faudrait distinguer cette volonté pure, synonyme de raison pratique et d'impératif moral, d'avec la volonté créatrice, laquelle, selon les théologiens, a pu ne pas créer, laquelle a créé par bonté et pour sa gloire, de laquelle ne sont donc pas exclus les éléments contingents. En Dieu même, cette volonté pure et idéale s'impose à la volonté réelle et active ; elle n'en dérive pas. Dieu lui-même, dit Bossuet, a besoin d'avoir raison ; c'est dire que Dieu lui-même est soumis à l'impératif moral. Comment M. de Baets ne voit-il pas qu'on ne peut fonder l'impératif catégorique sur la volonté positive et réelle de Dieu, sans le transformer par cela même en impératif hypothétique ? Comment ne voit-il pas que des liens imposés par Dieu ne seraient pas des devoirs, si l'on ne supposait d'abord le devoir général d'obéir à Dieu, et que sa théorie, s'il voulait l'appliquer à ce devoir général, n'échapperait pas au vice logique qu'on appelle progrès à l'infini ?

BERTRAND (ERNEST). — **Une nouvelle conception de la rédemption. La doctrine de la justification et de la réconciliation dans le système théologique de Ritschl** (grand in-8°, Fischbacher).

Cet ouvrage est la thèse de doctorat en théologie soutenue par l'auteur devant la Faculté de théologie de Montauban. Il est divisé en deux parties, dont la première est consacrée à l'exposition et la seconde à la critique de la théologie de Ritschl. L'exposition est faite avec une clarté et une précision remarquables. Les disciples du célèbre théologien allemand en ont reconnu la parfaite exactitude.

Selon Ritschl, le péché est essentiellement défiance ou indifférence vis-à-vis de Dieu et, par suite, égoïsme. Il est universel ; mais il n'est pas héréditaire. L'hérédité du péché doit être rejetée, parce qu'elle est incompatible avec tout progrès et toute éducation, et parce qu'elle exclut toute responsabilité. L'universalité du péché vient de l'ignorance des enfants, de leur tendance instinctive à user d'une liberté sans limites, des exemples pernicieux, de la mauvaise éducation. A cette notion du péché se lie, chez Ritschl, la conception de la rédemption. Il repousse la doctrine de l'expiation, lui reproche d'établir entre le ciel et la terre des rapports juridiques réciproques, et non des rapports moraux. Dieu pardonne comme un père de famille, et non comme un juge qui admettrait la substitution d'une victime au pécheur. La mort de Jésus-Christ est rédemptrice, non en ce sens qu'elle a épuisé la colère de Dieu et changé ses sentiments à notre égard, mais en ce sens qu'elle nous a affranchis de notre injuste défiance envers Dieu et de la crainte de mort. Elle exprime, non la réconciliation de Dieu avec les hommes, mais la réconciliation des hommes avec Dieu.

M. Bertrand défend contre Ritschl la doctrine de l'expiation, mais en modifiant le sens que la théologie orthodoxe a donné à cette doctrine. Il tient que « le sacrifice du Calvaire est, de la part du Christ, un acte d'identification plutôt qu'un acte de substitution (p. 441) ». Il déclare erronée « cette conception exclusivement juridique de la Rédemption, d'après laquelle Jésus-Christ, en accomplissant sur la croix un sacrifice auquel il n'était point tenu, a acquis des mérites dont il fait bénéficier ses disciples (p. 443). » Selon M. Bertrand, Jésus a expié, non *à la place* des hommes, mais *en leur faveur;* il a concouru à l'expiation exigée par la justice divine, pour lui donner toute la valeur qu'elle devait avoir. « La justice divine, dit-il, n'est point *nominaliste*, mais *réaliste*, dans le sens où les théologiens du moyen âge employaient ce terme ; elle traite l'humanité non comme une agglomération fortuite d'individus isolés, mais comme un tout organique, comme un corps dont les membres sont tous solidaires les uns des autres (p. 489). »

M. Bertrand a très bien compris que la satisfaction vicaire n'est vraiment pas défendable. Son ingénieuse théorie de la *co-expiation* paraît sans doute plus admissible? Est-elle entièrement satisfaisante ? Nous ne le croyons pas. Nous ne saurions admettre le caractère *réaliste* de la justice divine. Il est clair à nos yeux que l'idée de la justice divine s'épure, comme s'est épurée celle de la justice humaine, en perdant ce caractère. L'expiation, le châtiment du péché consiste essentiellement, selon nous, dans le sentiment même du péché, sentiment inséparable d'une souffrance intérieure dont la souffrance corporelle n'est que l'expression. S'il en est ainsi, l'innocent ne peut expier les péchés d'autrui, parce qu'il ne peut les sentir, les connaître comme *siens :* cela est contradictoire.

BŒGNER (A.). — **Quelques réflexions sur l'autorité en matière de foi** (brochure in-8°, Fischbacher.)

Selon M. Bœgner, l'autorité en matière de foi doit être mise en l'Ecriture, non dans l'expérience religieuse, toute subjective. L'expérience religieuse suppose des idées, des croyances, lesquelles ne peuvent être tirées que des livres sacrés; elle suppose donc l'autorité de ces livres. On l'appauvrit infailliblement, si on lui ôte ce substratum. « N'est-il pas vrai que toute émotion religieuse qui ne s'appuie point à l'idée se dissipe? N'est-ce pas un fait historiquement constaté que les réveils religieux se rattachent à la proclamation de doctrines longtemps oubliées (p. 10)? » Si l'autorité se réduit à l'expérience religieuse, le zèle apostolique perd sa raison d'être. Mon expérience ne vaut que pour moi; les autres ont leurs expériences qui leur suffisent « ou leur conviennent mieux que ce que je leur apporterais (p. 12) ». La théorie subjectiviste ne peut que compromettre la force d'expansion du christianisme, aussi bien que sa vertu génératrice.

Cependant M. Bœgner n'admet pas l'égale inspiration, ni, par suite, l'égale autorité de toutes les parties de Bible. Ce recueil est, à ses yeux, un organisme composé de divers membres, qui n'ont pas même rang, même importance, même valeur. Il est donc soumis à la critique *spirituelle*, qui apprécie la différence et l'inégalité des divers membres de cet organisme. Comment M. Bœgner ne voit-il pas que cette critique spirituelle n'est qu'un autre nom de l'expérience religieuse, et qu'elle ramène nécessairement le subjectivisme?

BOIS (HENRI). — **Le dogme grec** (in-12, Fischbacher).

L'expression *dogmes grecs* désigne, en ce livre, les doctrines chrétiennes formées sous l'influence de l'hellénisme. L'auteur examine si, dans le travail de revision et de critique de la théologie, travail à ses yeux nécessaire et légitime, ces doctrines doivent être *a priori* condamnées à cause de leur origine. Sa conclusion est qu'elles doivent être appréciées en elles-mêmes, c'est-à-dire d'après leur valeur logique, morale, religieuse, et qu'il s'agit de savoir, non si cette doctrine vient de l'esprit grec ou de l'esprit hébraïque, mais si elle est postulée par l'esprit chrétien. A quoi nous n'avons rien à objecter, car, s'il fallait proscrire tout ce qui, dans les croyances chrétiennes, peut être attribué à l'influence hellénique, le Nouveau Testament serait lui-même atteint dans quelques-uns de ses éléments, la source des croyances chrétiennes serait suspecte.

Il faut noter que M. H. Bois ne conçoit le dogme ni comme « le décret infaillible d'une Eglise infaillible », ni comme une doctrine « imposée par le déterminisme intellectuel de l'évidence, par la force irrésistible et contraignante de la vérité ». Un dogme est, pour lui,

une croyance libre, « une affirmation volontaire de la réalité objective et, hors de nous, de certaines de nos idées (p. 60) ». Sur la certitude, l'évidence, l'infaillibilité, il adopte les vues que nous avons eu souvent l'occasion d'exprimer dans la *Critique philosophique.* Il prend parti pour le criticisme ou probabilisme contre le dogmatisme.

Le livre de M. H. Bois contient six chapitres : I. Le dogme grec et l'intellectualisme; II. Le dogme grec et le dogmatisme; III. Le dogme grec et l'essence du christianisme; IV. Le dogme grec et la civilisation; V. Le dogme grec et la science; VI. Le dogme grec et l'évolution des dogmes. Dans les chapitres I, II, IV et V, nous ne trouvons rien qui ne nous semble à approuver et à louer. Disons même qu'ici l'éloge nous sied à peine; car, parmi les vues générales qui y sont développées avec talent, il en est beaucoup qui depuis longtemps nous sont chères. Comme notre auteur, nous pensons qu'on a grand tort de nier, par réaction contre l'intellectualisme, l'influence des idées et des doctrines sur les sentiments, sur la volonté, sur la vie; que « pour que de la religion naisse la théologie, il faut qu'il y ait déjà de la théologie dans la religion, de la théologie, c'est-à-dire quelque chose d'intellectuel (p. 33) »; que la civilisation reposant sur des principes de morale, il est impossible que la religion, qui a des rapports avec la morale, soit sans action sur la civilisation.

Dans le chapitre VI, M. H. Bois distingue entre le changement ou variation et l'évolution des dogmes. Il admet le changement et repousse l'évolution. La distinction n'aurait de l'importance que si le mot *évolution* ne pouvait être appliqué aux doctrines philosophiques et religieuses qu'avec le sens strictement déterministe qu'on lui donne en biologie.

CHERBULIEZ (Victor). — **L'art et la nature** (in-12, Hachette).

En ce volume, nous parcourons tout le champ de l'esthétique ; et l'excursion est fort intéressante; car nous ne saurions avoir guide plus sûr, mieux informé, de discours plus ingénieux et plus spirituels.

Nous apprenons d'abord que l'art se distingue de la morale et de la métaphysique. Pour le définir, il faut voir quels sont les caractères communs à tous les arts, c'est-à-dire à l'architecture, à la statuaire, à la peinture, à la musique, à la danse, à la poésie. Il y en a trois : 1° Les arts sont des sciences destinées uniquement à nous donner des plaisirs, en satisfaisant le goût que nous avons pour les pures apparences; 2° pour tous les arts les apparences sont des signes et tous empruntent à la nature les modèles dont ils nous offrent l'image ; 3° le plaisir esthétique s'adressant à l'homme tout entier, les arts doivent parler à la fois à nos sens, à notre âme et à notre raison. De cette analyse sort la définition suivante : « toute œuvre d'art est une

image composée et harmonieuse, dont la nature ou la vie humaine a fourni l'original, dans laquelle il y a tout ensemble plus et moins que dans le modèle, et qui nous plaît également et par la réalité que nous y trouvons et par celle qui lui manque (p. 71). »

A quel besoin les arts répondent-ils? Par quelle nécessité de l'esprit humain furent-ils créés? Pour répondre à cette question, M. Cherbuliez étudie l'imagination esthétique dans son commerce avec la nature. Il montre comment sont inévitablement troublés par les appétits les plaisirs esthétiques que la nature nous fait goûter; comment devient pour nous une cause de grandes distractions « ce mélange de tout, cette pénétration des choses les unes dans les autres, qui est le caractère de la nature (p. 204) » ; comment le spectacle de la nature déconcerte l'imagination, qui admire chaque chose prise à part, mais pour qui « l'ensemble est un chaos et un désordre éternel (p. 208) »; comment d'ailleurs ses joies sont gâtées et attristées par « la désolante mutabilité des choses (p. 186) ». Le rôle de l'art est de débrouiller la nature, de la concentrer, de la mettre au service de l'imagination. « Il nous délivre de tout ce qui troublait la netteté de nos contemplations, de tout ce qui pouvait gêner nos sentiments, nos émotions et nos rêves (p. 215). » Sa fin est de donner à notre sensibilité « des jeux et des fêtes que rien ne dérange, que ne trouble aucun accident désagréable et funeste ». Tout art est imitation de la nature et protestation contre la nature; mais selon les cas et les tempéraments, on imite ou on proteste davantage. De là deux tendances également légitimes, et qui représentent chacune un certain genre de vérité : la tendance réaliste et la tendance idéaliste. Dans la nature, le réaliste goûte surtout la richesse et la diversité ; l'idéaliste, l'unité et la grandeur. La conclusion de l'auteur est que l'importance des doctrines ne doit pas être exagérée, et que entre elles des transactions se font nécessairement, attendu que tout artiste est obligé de satisfaire à un double besoin de l'âme humaine, c'est-à-dire de nous montrer « des images qui tout à la fois nous rappellent vivement les réalités et nous en délivrent (p. 292) ».

COURCELLE-SENEUIL (J.-G.). — **Précis de morale rationnelle** (in-32, Guillaumin et C[ie]).

La morale que M. Courcelle-Seneuil appelle *rationnelle* et qu'il oppose, sous ce nom, à la morale de la tradition religieuse ou philosophique, n'est autre que la morale utilitaire.

Deux idées constituent la morale : celle de *devoir* ou d'*obligation morale* et celle de *bien* et de *mal*. L'auteur s'applique à les définir. Il reconnaît à la première un caractère impératif. Les mots *devoir*, *obligation*, supposent « l'existence d'une autorité supérieure aux volontés individuelles, ou, comme dit Kant, d'un impératif catégorique (p. 17) ». Quelle est cette autorité? C'est celle des lois qui « nous révèlent un

plan, un dessein » dans l'univers, dessein « à l'exécution duquel nous sommes employés (p. 18) ». Ainsi l'idée d'obligation est celle d'une fonction à remplir. Elle est associée dans notre esprit d'une manière indissoluble à la notion du bien et du mal. La notion du bien et du mal se définit par le but des actes humains. Ce but est la vie. « Tous les actes qui entretiennent la vie ou l'étendent, soit dans le temps, soit dans l'espace, sont *bons;* tous les actes qui tendent à l'amoindrir sont *mauvais* (p. 35). » Le degré de bonté des actes humains se mesure « par leur degré d'utilité pour conserver et étendre la vie (p. 38) ». Le devoir a donc pour objet la conservation et l'accroissement de la vie. La vie peut être accrue ou amoindrie, soit en nous, soit en notre famille, soit dans notre patrie, soit dans le genre humain. De là cette formule générale du devoir : « Agis avec toute l'énergie et la constance dont tu es capable pour conserver et augmenter la vie en toi, dans ta famille, dans ta patrie et dans le genre humain. Abstiens-toi de tout acte et même de toute pensée qui tendrait à diminuer la vie (p. 40). »

Il est clair que M. Courcelle-Seneuil fait servir l'idée de vie à expliquer celle d'intérêt bien entendu; ainsi croit-il donner un caractère rationnel et scientifique à l'utilitarisme. Mais l'accroissement de la vie dans l'individu peut être en conflit avec celui de la vie dans la famille, l'accroissement de la vie dans la famille avec celui de la vie dans la patrie, l'accroissement de la vie dans la patrie avec celui de la vie dans le geure humain. L'auteur déclare que, dans ces cas de conflit, qu'il tient d'ailleurs pour exceptionnels, l'intérêt de l'individu doit être sacrifié à celui de la famille, l'intérêt de la famille à celui de la patrie, l'intérêt de la patrie à celui du genre humain (p. 37). Pourquoi? Par la raison que, « pour juger si un acte est bon ou mauvais, ce sont ses effets sur la vie du genre humain qu'il faut considérer (p. 36) ».

M. Courcelle-Seneuil se trompe gravement, selon nous : 1° en expliquant le caractère impératif du devoir par les lois naturelles, par l'ordre naturel, où il voit le signe d'un plan, d'un dessein, partant d'une volonté supérieure; il ne s'inquiète pas assez de justifier l'hypothèse de cette volonté qui oblige, et, d'ailleurs, l'eût-il justifiée, il devrait reconnaître qu'une volonté quelconque n'oblige pas, comme volonté; — 2° en pensant que le bien, objet du devoir se définit avec plus de précision par l'idée de vie que par celle d'intérêt : l'idée de vie est complexe comme celle d'intérêt, elle a besoin d'être analysée, et tout autant que celle d'intérêt, d'être bien entendue; — 3° en considérant comme exceptionnels les conflits des quatre vies (de l'individu, de la famille, de la patrie, du genre humain); ces conflits auxquels il faut joindre ceux des vies individuelles, se présentent sans cesse à la conscience; — 4° en supposant que l'expérience donne le moyen de déterminer facilement et clairement les effets des actes sur la vie du genre humain : c'est cependant de la détermination

claire, facile et rapide de ces effets que la conscience aurait besoin, car ce sont ces effets qui, dans le système, jugent finalement la valeur des actes.

DARMESTETER (JAMES). — **Les Prophètes d'Israël** (in-8°, Calmann Lévy).

En ce volume sont réunies sept études, qui avaient déjà paru, l'une en brochure indépendante, les six autres en articles de journaux et de revues : I. Les prophètes d'Israël; II. De l'authenticité des prophètes; III. L'histoire du peuple juif; IV. L'histoire d'Israël et M. Renan; V. L'histoire d'Israël et M. Graetz; VI. Race et tradition; VII. Joseph Salvador. L'auteur nous dit que « leur réunion forme un livre qui a son unité réelle »; car « elles traitent toutes d'un seul et même objet, qui est l'histoire et la critique du prophétisme d'Israël; et elles sont inspirées par une seule et même idée, à savoir que dans la régénération religieuse de l'Europe le Prophétisme est encore une des forces de l'avenir (*Préface*, p. I).

Nous nous permettons quelques doutes sur cette unité d'inspiration. Il nous parait qu'en 1880, lorsqu'il écrivait l'*Histoire du peuple juif*, M. Darmester avait une foi à la science et au progrès par la science qui ne se retrouve plus dans la *Préface* du livre écrite à la fin de 1891, qu'il a donc complètement perdue dans l'intervalle. Dans l'*Histoire du peuple juif*, il concluait à l'identité essentielle des dogmes juifs et des principes de la philosophie scientifique et de la philosophie sociale modernes. Il y a, disait-il, deux grands dogmes qui, depuis les prophètes, font le judaïsme tout entier : l'unité divine et le messiamisme. Eh bien, ce sont précisément les deux dogmes qui, à l'heure présente, éclairent l'humanité en marche, dans l'ordre de la science et dans l'ordre social, et qui s'appellent dans la langue moderne, l'un *unité des forces*, l'autre *croyance au progrès* (p. 194). » Dans la *Préface*, il se montre entièrement désabusé de la science et de ses promesses. Il déclare qu'elle a détruit les anciennes croyances morales et religieuse et n'a pu les remplacer. Entre la science et la conscience il constate une antinomie qui n'a pas été résolue. Il faut pourtant qu'elle le soit ; il faut que l'âme moderne soit sauvée « par une affirmation de la conscience que la science ne peut dicter et qui doit s'imposer à la science (p. IX) ». Comment le sera-t-elle? En revenant aux prophètes, ces « maîtres mal compris du christianisme », en « remontant de Golgotha en Sion (p. XI) ». Le christianisme est épuisé; c'est le prophétisme seul qui peut et qui doit réconcilier la science et la conscience. Si le christianisme est épuisé, comme doctrine, l'Église catholique reste « la seule force organisée d'Occident », un « admirable instrument d'unité et de propagande ». Pour rendre la vie morale au monde et « reprendre, haut la main, la direction des sociétés humaines », l'Église catholique n'aurait qu'à retourner au prophé-

tisme, où elle retrouverait « le sens des formules d'où elle est sortie ».

Nous nous bornerons à quelques brèves réflexions sur ces divers points. L'essence du monothéisme juif est l'unité de loi morale, de gouvernement moral ; mais c'est une version vraiment trop libre que de traduire en langue moderne *unité divine* par *unité des forces*. D'autre part, l'idée qui caractérise lemessianisme juif est une idée de libération, de rénovation justicière, non une idée de progrès au sens que l'on donne à ce mot. C'est en réalité dissoudre le prophétisme juif que de réduire ses deux grands dogmes, le premier au physicisme de Saint-Simon, le second au progressisme des saint-simoniens. Il est clair qu'en cette interprétation, la conscience est sacrifiée à ce qu'on appelle la science. Quelle action le prophétisme ainsi compris, le prophétisme sans Dieu et sans règne final de Dieu, pourrait-il exercer sur la vie morale ? Quant à l'idée de l'alliance du catholicisme et du prophétisme, tel que l'interprète M. Darmesteter, elle rappelle plus d'un rêve semblable né du saint-simonisme. Rien de moins nouveau que cet effort pour retenir la forme du catholicisme, le pouvoir spirituel, en l'appliquant à un autre objet, à une autre matière. Mais rien de plus chimérique et rien de plus immoral. Ne pourrait-on pas découvrir en cette singulière proposition d'alliance une affinité curieuse de l'esprit juif, affranchi de la foi spécifiquement juive, avec la puissante Église qui a toujours tendu et qui paraît apte à réaliser une sorte de messianisme temporel ?

DOUMERGUE (E.). — **L'autorité en matière de foi et la nouvelle école** (in-32, Lausanne, F. Payot; Paris, Fischbacher).

M. Doumergue voudrait conserver l'autorité externe de la Bible, la tenir élevée au-dessus de la conscience morale et religieuse. Il la défend contre les théologiens protestants de gauche qu'il accuse à la fois de mysticisme et de rationalisme. L'accusation est certes méritée; mais il ne fait pas attention qu'elle s'adresse à l'esprit même du protestantisme. C'est du subjectivisme mystique et rationaliste qu'est née la réforme du XVI[e] siècle. C'est par le subjectivisme mystique et rationaliste qu'elle peut vivre et se développer. Mystiques et rationalistes, les réformateurs l'étaient : ils ont ruiné l'infaillibilité externe de l'Église catholique, en lui opposant leur raison et leur science, leur conscience morale et leur sentiment religieux. Est-ce que leur raison et leur conscience, auxquelles est due cette grande et bienfaisante révolution, n'étaient pas subjectives? Etait-il possible de substituer à l'infaillibilité externe de l'Eglise catholique l'infaillibilité externe de l'Écriture? Il fallait, pour cela, admettre que l'Écriture est pleinement inspirée de Dieu, inspirée dans tous les écrits dont elle se compose, dans toutes les parties, dans tous les versets de ces écrits. Le subjectivisme mystique et rationaliste ne pouvait permettre de prendre ou de garder cette position : après l'infaillibilité de l'Église

catholique, l'inspiration plénière a succombé et devait succomber.

Aujourd'hui, les théologiens protestants les plus conservateurs sentent la nécessité et le devoir de discerner dans la Bible ce qui est divin et ce qui est humain. Evidemment c'est avec leurs facultés, avec leurs moyens de connaître et de juger, avec leur conscience morale et religieuse, qu'ils font ce triage. M. Doumergue n'échappe pas plus que M. Léopold Monod au subjectivisme mystique et rationaliste. Il tient que la Bible n'est pas infaillible. « L'infaillibilité de la Bible, dit-il, exigerait que sur la question théologique la plus abstruse, la plus indifférente, la Bible nous instruisît aussi clairement que sur les conditions les plus essentielles du salut (p. 171). » Mais, si la Bible n'est pas infaillible, ce n'est pas son autorité qui nous apprend où est, dans ses affirmations, la limite entre ce qui est essentiel au salut et ce qui lui est indifférent. Cette question de la limite, il est inévitable qu'elle se pose, et elle ne peut se résoudre que par l'emploi d'un critère subjectif. « Ce n'est pas seulement au laboureur, c'est surtout au penseur que Dieu a dit : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton « front. » Et peut-être rien n'ennoblit ce pain comme cette sueur. Or, ce qui est vrai du pain matériel, est encore plus vrai du pain spirituel. (p. 173). » Voilà qui est fort bien dit. Soyez donc conséquent. Cessez de chercher dans la Bible cette certitude objective et, pour ainsi dire, de seconde puissance qui s'appelle infaillibilité. Pour le philosophe, c'est une chimère psychologique; pour le protestant, une chimère théologique. Vous n'y trouverez jamais que votre certitude personnelle qui, si forte qu'elle soit, ne peut faire loi pour les autres. Laissez donc chaque conscience mettre elle-même la limite selon ses lumières, acquérir et conquérir des croyances qu'elle vive, gagner par son travail son pain spirituel. Il le faut bien, d'ailleurs, puisque vous n'avez pas de pape qui puisse dispenser de ce travail.

DUPUY (ÉDOUARD-JAMES). — **Le communisme chrétien, d'après les Actes et l'Épître de Jacques** (brochure in-8°, Montauban, imprimerie Granié).

Cette thèse de baccalauréat en théologie, soutenue devant la Faculté de théologie de Montauban, témoigne d'une grande générosité de sentiments, mais d'une étude insuffisante des réalités économiques. M. Dupuy voit, par les Actes, que le communisme était réalisé à Jérusalem dans la première Église chrétienne; il en conclut que le communisme est l'idéal social du christianisme. C'est à l'Évangile, à la loi évangélique du renoncement et de la charité qu'il faut demander la solution du problème social. Mais l'association communiste doit être volontaire. Il faut maintenir le principe de liberté et repousser le collectivisme, qui est « obligé d'employer la contrainte et de mettre en avant l'État ». La coercition produirait « un effet contraire à celui qu'on aurait espéré (p. 68) ».

Si la liberté doit être maintenue, il semble que les chrétiens n'aient qu'une chose à faire : en user pour fonder des communautés semblables à celle de Jérusalem. Qui les empêche? — Il y a, dit M. Dupuy, un grand obstacle à la réalisation spontanée et volontaire de l'idée communiste, « un obstacle purement moral : nous voulons parler de l'égoïsme; or, une des manifestations de cet égoïsme est l'héritage; la solution radicale serait de supprimer purement et simplement l'héritage (p. 69) ». Voilà que le jeune auteur abandonne la liberté et « met en avant » l'État. Il ne voit pas que l'État ne pourrait s'arrêter en cette voie, mais qu'il lui faudrait bientôt, pour triompher de l'égoïsme, porter la main sur le droit de testament, puis sur le droit de donation, puis sur le droit d'échange et de propriété. L'égoïsme n'est pas le seul obstacle que rencontre l'idée communiste; il y en a un autre très important et très légitime dont M. Dupuy n'a pas tenu compte : ce sont les responsabilités, les droits et les obligations de famille; c'est, en un mot, la justice. Qu'en morale religieuse, la loi de charité qui régit les sentiments domine, élève et complète la justice, nous l'admettons volontiers; mais, en politique et en économie sociale, elle doit lui être subordonnée.

FERRARIS (ERNEST). — **La repentance dans les quatre Evangiles** (brochure in-8°, Montauban, imprimerie Granié).

Repentir et pardon, en langage théologique repentance et rémission des péchés, l'Evangile est tout entier en ces mots. C'est à l'examen de cette idée de repentance, de ses connexions, de la portée que lui donnent les textes évangéliques, que M. Ferraris a consacré sa thèse de baccalauréat en théologie soutenue devant la Faculté de théologie protestante de Montauban.

L'analyse de l'idée de repentance conduit naturellement à celle de péché. On sait que Jésus-Christ assimile le péché à une *dette* qui.doit être acquittée si elle n'est remise; à une *maladie* qui conduit à la mort si elle n'est guérie; à un *esclavage* dont on ne peut sortir que par le secours d'une force libératrice. Il nous paraît clair que ce sont là de simples comparaisons. Les deux dernières sont suggestives, frappantes, profondes au point de vue psychologique et métaphysique. La première se rapporte à une conception morale primitive et populaire; elle est accommodée à des consciences qui se représentent sous une forme juridique les relations de Dieu et de l'homme. Elle avait besoin d'être corrigée par les deux autres. Excellente, à titre de comparaison, parce qu'elle est propre à mettre la notion du péché à la portée de toutes les intelligences, même les plus simples et les plus grossières, elle dénaturerait complètement cette notion si elle était prise à la lettre. Eh bien, c'est précisément celle qui est devenue une des idées fondamentales de la dogmatique traditionnelle. Le péché-maladie a été la figure oratoire et littéraire; le péché-dette,

la réalité scientifique, d'où l'on a tiré la théorie de la satisfaction vicaire.

Fidèle à la tradition, M. Ferraris veut à toute force que le péché soit une dette *réelle* contractée à l'égard de Dieu. Il prend à la lettre, lui aussi, après bien d'autres, la comparaison employée et développée par Jésus-Christ. « Cette idée, dit-il, n'est pas le produit de la spéculation des Pères de l'Eglise ou des théologiens du moyen âge. C'est l'enseignement du Christ (p. 55). » Eh! sans doute, cette idée est dans l'Evangile; elle y est en nombre de passages; mais elle n'y est que comme comparaison; c'est l'interprétation littérale des théologiens qui de cette comparaison a fait un dogme. Les théologiens se sont attachés à cette idée du péché-dette, érigée en principe; ils en ont déduit leur doctrine de la substitution, sans même se demander si elle s'accordait bien avec la pleine liberté que les textes, entendus en leur sens naturel, supposent au divin créancier de n'exiger aucun paiement. Il nous semble que la spéculation théologique aurait pu fonder sur les idées du péché-maladie et du péché-esclavage une théorie de la rédemption plus satisfaisante pour la conscience morale que l'expiation telle que l'a comprise et expliquée saint Anselme. Nous ajouterons que l'idée du péché-dette était essentiellement catholique, et que les idées du péché-maladie et du péché-esclavage devraient prévaloir dans le christianisme protestant avec l'esprit duquel elles sont en parfaite harmonie.

FROMENT (E.). — **Les idées religieuses de Tolstoï** (brochure in-8°, Paris, imprimerie Jouve).

En cette thèse de baccalauréat en théologie soutenue devant la faculté de théologie protestante de Paris, M. Froment suit l'évolution des idées religieuses de Tolstoï, et montre comment un profond sentiment du mal l'a amené à examiner le problème du sens de la vie, à méditer l'Évangile et à fonder la morale sur le sermon de la montagne, littéralement interprété, en écartant l'idée de Dieu et de la vie future.

Du sermon de la montagne, Tolstoï déduit cinq règles principales : 1° Interdiction de tout mouvement de haine; 2° indissolubilité du mariage; 3° condamnation de tout serment, par suite, de toute promesse qui engage l'avenir, par suite, de toute organisation sociale basée sur le serment, tacite ou formulé; 4° interdiction de toute vengeance, de toute résistance au mal, par suite, de toute répression pénale, par suite, de toute institution judiciaire; 5° obligation d'aimer ses ennemis, donc tous les hommes sans distinction, par suite, condamnation de la guerre. Ces cinq règles, dit M. Froment, peuvent se résumer ainsi : « Le droit n'existe pas. Il n'y a que des devoirs, ou plutôt il n'y a qu'un seul devoir, l'amour de tous les hommes sans exception (p. 79). »

Cela n'est vrai, remarquons-le d'abord, que des trois dernières. Il est clair que l'interdiction de la haine et de la colère et celle de la répudiation et du divorce ne contiennent nullement la négation de l'idée de droit. On peut voir au contraire un progrès de cette idée dans l'indissolubilité du mariage. C'est donc dans les trois dernières règles qu'est contenue la morale antijuridique de Tolstoï. Est-elle réellement conforme à l'enseignement de Jésus ? M. Froment le croit. Son exégèse est d'accord avec celle du romancier russe. Mais nous ne saurions partager son opinion. Nous ne voyons pas que la condamnation du serment, forme religieuse des engagements, soit celle des engagements mêmes. Nous ne voyons pas que le précepte d'aimer ses ennemis implique la négation du droit de défense individuelle et collective. Quant à la prohibition de toute vengeance, elle peut certainement changer l'esprit des institutions judiciaires et des répressions pénales, mais nous ne voyons pas qu'elle mène à les détruire. Ce que le sermon de la montagne a institué, c'est la morale des sentiments ; mais la morale des sentiments n'abroge nullement la morale des actes extérieurs, qui est celle de la raison et du droit : elle la soutient, l'inspire l'élève et la complète. Le sermon de la montagne ne supprime pas le décalogue.

L'espèce de charité que Tolstoï oppose à la justice n'est pas chrétienne : elle est bouddhique, comme l'est toute sa philosophie. Il serait facile de la réduire à l'absurde, à l'odieux et au monstrueux. Il serait facile de montrer qu'une morale qui ne connaît pas le droit ôte toute matière déterminée au devoir ; qu'une telle morale devait finir, — Tolstoï y est arrivé, — par nier le mariage et la famille, qui sont des institutions de justice, c'est-à-dire qui imposent des devoirs spéciaux, corrélatifs à des droits ; qu'après avoir refusé à l'individu le droit de se conserver, elle devait lui refuser le droit de conserver son espèce ; qu'il y a un rapport naturel entre une telle morale et la négation d'un Dieu personnel et de l'immortalité personnelle. Nous ne félicitons pas M. Froment de prendre au sérieux les illusions malsaines du tolstoïsme et de leur attribuer un fondement dans l'Évangile. L'exégèse de Tolstoï justifierait les philosophes qui, disait Sainte-Beuve, « ne trouvent pas que le sermon de la montagne soit le code le plus parfait de morale, parce qu'il renferme, à leur sens, trop de pieuse folie et de divin ou d'humain délire ».

GOBLET D'ALVIELLA (Le comte). — **L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire** (in-8°, Félix Alcan.)

Recherer les premières formes de la religion d'après la psychologie, la linguistique, l'archéologie préhistorique et l'ethnologie comparée ; en suivre le développement, de la physiolâtrie et du spiritisme au polythéisme, du polythéisme au dualisme, du dualisme au monothéisme : tel est l'objet de cet intéressant ouvrage qui expose briève-

ment, mais avec clarté et précision, les résultats généraux des études faites de notre temps sur l'évolution religieuse de l'humanité.

Nous ne pouvons songer à analyser ici un livre qui en résume un grand nombre d'autres et dont chaque page est singulièrement instructive. Nous nous bornerons à dire quelques mots du chapitre II sur la *Notion du divin* et du chapitre V sur le *Monothéisme*.

Quelle est l'origine de la notion du divin ? Deux réponses différentes ont été faites à cette question. Selon Auguste Comte, le point de départ des religions est le fétichisme, par où il entend l'adoration des objets ou phénomènes naturels. Pris en ce sens général, le fétichisme, qui eût été mieux nommé physiolâtrie, s'explique par la tendance primitive de l'esprit humain à personnifier tous les corps extérieurs quelconques, c'est-à-dire à les concevoir comme animés d'une vie essentiellement analogue à la nôtre. De cette tendance primitive le philosophe français voit un témoignage irrécusable et universel dans la constitution métaphorique du langage humain.

Selon M. Herbert Spencer, c'est du culte des ancêtres, de la nécrolâtrie que sont sorties les religions. La nécrolâtrie s'explique elle-même par le dédoublement de la personne, par la distinction de l'esprit et du corps, laquelle doit son origine aux phénomènes physiques de l'*ombre* et de l'*image réfléchie*, d'une part, et, d'autre part, aux phénomènes psychologiques du rêve et de l'hallucination. C'est le culte des morts, des *esprits revenants* qui, selon M. Spencer a produit celui des fétiches, celui des idoles, celui des animaux, celui des plantes, enfin celui du soleil, de la lune et en général des grands objets et des grandes forces de la nature.

M. Goblet d'Alviella réunit les deux théories; il tient qu'elles sont vraies l'une et l'autre, et que chacune d'elles n'a que le tort d'être exclusive. L'évolution religieuse, selon lui, a une double origine; on ne doit rejeter ni la personnification spontanée et primitive, niée par M. Spencer, ni le dédoublement de la personne, négligé par Auguste Comte; et il ne faut pas subordonner l'un de ces principes à l'autre.

Nous croyons volontiers, comme notre auteur, que les croyances religieuses ont deux sources : la physiolâtrie, d'où vient le nom même de Dieu, et le dédoublement des êtres, qui a donné naissance à l'idée de vie future. Ces deux principes paraissent également nécessaires.

Comment la notion de l'unité divine s'est-elle formée ? M. Goblet d'Alviella montre que l'unité divine a pris deux sens différents, deux formes différentes, selon que l'évolution religieuse a été dominée par le concept de cause ou par celui de substance. « Nous avons là (chez les Hébreux), dit-il, une première forme de monothéisme, celle où le Dieu universel est regardé comme extérieur à l'univers, ou du moins comme distinct de la matière. On remarquera que ce système, généralement qualifié de déisme, a surtout prévalu chez les peuples qui, à l'instar des Sémites, regardent la force comme l'attribut essentiel des êtres surhumains et qui sont arrivés à la conception de l'unité divine

en développant l'idée de causalité. Au contraire, dans les races qui, comme les Indo-Européens, semblent surtout avoir été frappées par l'identité de nature entre leurs personnifications divines, c'est l'idée de substance qui a fourni la pierre angulaire du monothéisme et qui, ensuite, par une extension nouvelle, l'a transformé en un panthéisme où le créateur et sa création se fondent en une unité supérieure (p. 235). »

Ce que l'auteur appelle « une première forme du monothéisme » est le monothéisme même, le vrai monothéisme, lequel exclut toute pluralité divine. Dans le panthéisme, au contraire, l'unité se concilie sans peine avec la pluralité. Les religions panthéistes ne sont unitaires que dans leur métaphysique; elles sont polythéistes dans leur culte. Les religions panthéistes sont restées, au moins pour le peuple, des religions de la nature. Le monothéisme a pu devenir pour tous la religion de la conscience. M. Goblet ne semble pas avoir vu la grande portée philosophique et morale de cette distinction de l'unité monothéiste et de l'unité panthéiste.

GOUBIES (J.-A.). — **La lutte pour la vie morale et religieuse** (brochure in-8°, Montauban, imprimerie Granié).

Cette thèse de baccalauréat en théologie, soutenue devant la Faculté de théologie protestante de Montauban, est d'un ancien prêtre catholique converti au protestantisme. Son objet est de comparer, au point de vue de leur valeur éducative, de leur action sur la conscience, sur l'intelligence et sur la volonté, le christianisme catholique et le christianisme protestant, la religion de l'autorité et la religion de la liberté.

Nous remarquons dans la thèse de M. Goubies une excellente critique de l'infaillibilité papale. L'infaillibilité suppose le pape élevé au-dessus des conditions physiologiques, psychologiques et morales de l'humanité. Il faut qu'il soit préservé par miracle de l'affaiblissement mental résultant de la maladie et de la vieillesse. « On ne pouvait pas convaincre notre Charles VI et Georges III d'Angleterre qu'il fallait abdiquer ou ne jamais gouverner, leurs moments lucides étant difficiles à constater! Par quels arguments convaincra-t-on un pontife subissant une crise de vieillesse qu'il n'a plus l'organe matériel de l'infaillibilité, et comment l'empêchera-t-on de définir dans de telles conditions, et arrivera-t-on jamais à persuader à l'*Infaillible* que désormais il ne peut plus l'être (p. 56)? »

L'infaillibilité entraîne l'impeccabilité. Le pape ne peut être infaillible si sa volonté n'est par miracle préservée du péché dans les décisions et les actes de son autorité spirituelle. « D'après l'Eglise romaine, la foi étant une vertu intellectuelle par son élément prépondérant, savoir la ferme adhésion à la vérité, le doute qui porte atteinte à cette certitude est aussi un péché intellectuel, s'opposant à ce que l'esprit

adhère avec certitude à la vérité. Le pape, dans sa suprême magistrature, au moment même de définir, peut, — puisqu'il est toujours peccable, — avoir des doutes même sur sa foi et sa personnelle persuasion (p. 63). »

Dans l'infaillibilité est compris un changement surnaturel de la nature morale de l'homme. Cette conséquence s'impose, si l'on repousse, en psychologie, l'ancienne doctrine des facultés séparées, et si l'on admet la théorie néo-criticiste des rapports de la volonté et de la certitude. Ainsi, pour la foi catholique, le pape infaillible n'est plus un homme : le Concile du Vatican lui a fait un Dieu terrestre.

GRIVEAU (MAURICE). — **Les éléments du beau, analyse et synthèse des faits esthétiques d'après les documents du langage**, précédé d'une lettre de M. Sully-Prudhomme (in-12, Félix Alcan).

Dans son livre sur l'*Expression dans les beaux-arts*, l'ouvrage d'esthétique le plus intéressant et le plus remarquable que nous connaissions, M. Sully-Prudhomme avait dressé un tableau des principaux qualificatifs communs aux sensations et aux sentiments. Il montrait ainsi, par le témoignage du vocabulaire français, que ces deux espèces d'affections psychiques ont des caractères communs, ce qui constitue le phénomène de l'expression. Etendant l'idée de M. Sully-Prudhomme, M. Griveau a appliqué le langage à la recherche des éléments dont la synthèse progressive fournit la matière de la science du beau. Des rapports des mots avec la sensibilité nerveuse et passionnelle et des rapports de celle-ci avec les objets extérieurs il a tiré une méthode générale d'investigation esthétique. Indiquons brièvement en quoi consiste cette méthode.

L'auteur remarque que l'observation, dans les questions de goût et de beauté, se porte en deux directions simultanées : elle s'applique d'un côté aux phénomènes extérieurs suggestifs; de l'autre, à l'état d'esprit suggéré. « Le langage a le mérite de rapprocher deux éléments si divers, de les juxtaposer, de les fondre entre eux par des gradations insensibles (p. 2). » Nous avons des épithètes esthétiques pour l'élément subjectif, des épithètes rationnelles et explicatives pour l'élément objectif; les premières représentent « l'intuition plus ou moins sûre du bon et du mauvais »; les secondes traduisent « la critique plus ou moins fine qui justifie cette intuition (p. 3) ». C'est ainsi que le langage tend et parvient « à relier l'émotion indéfinie, mystérieuse, à des caractères positifs et définis, défauts ou qualités, qui la justifient (p. 5) ». Ces épithètes, selon M. Griveau, peuvent être envisagées comme les éléments du beau. Il s'agit d'en établir la classification, la statistique. En les groupant d'après leurs rapports naturels, on obtient un vaste ensemble de gammes où pour chaque catégorie de sensations, d'idées, toutes les nuances se trouvent juxtaposées, du grave à l'aigu, comme en la chromatique musicale. De ce groupe-

ment l'auteur voit se dégager des lois de contraste et d'harmonie dont l'application lui paraît absolument générale.

HONCEY (Jean). — **Souffles nouveaux** (in-12, Fischbacher).

Ce titre est une métaphore qui figure les symptômes d'une renaissance générale. L'auteur voit ces symptômes dans l'ordre religieux, dans l'ordre moral, dans l'ordre esthétique, dans l'ordre social. De là, la division du livre : I. *Souffle religieux;* II. *Souffle moral;* III. *Souffle esthétique;* IV. *Souffle social.*

Ce livre manque, peut-on dire, d'unité organique. Il n'a pas été composé; il n'a pu l'être; les articles qui y sont réunis répondent sans doute à une même préoccupation; ils sont tous intéressants quand on les considère en eux-mêmes; mais ils n'ont pas entre eux de rapports nécessaires; ils ne sont pas devenus les parties ordonnées d'un tout.

Souffle religieux. M. Honcey constate le réveil de l'idée religieuse. Les influences qui ont contribué à ce réveil sont de trois sortes : *scientifiques*, c'est l'abandon du matérialisme comme explication rationnelle de l'univers; *morales*, c'est la conséquence pratique des négations philosophiques; *sentimentales*, c'est le pessimisme. Les précurseurs de ce mouvement sont Renan, le comte Tolstoï, M. Paul Bourget et M. Alaux. Du christianisme, Renan a dégagé l'élément poétique; le comte Tolstoï, l'élément social; M. Paul Bourget y a vu un sentiment mélancolique; M. Alaux, une idée philosophique. Selon l'auteur, le christianisme est encore autre chose : c'est « un fait qui a laissé sa trace dans l'histoire, et une personne dont l'enseignement est doué d'une telle vitalité qu'il peut toujours répondre aux besoins nouveaux pourvu qu'on sache en rajeunir la forme (p. 51) ».

Souffle moral. C'est surtout de Russie que vient le souffle moral. Le sentiment du mal a été réveillé dans les consciences par les romans de Dostoïevski et de Tolstoï. En deux chapitres de cette seconde partie, qui sont peut-être les meilleurs du volume, M. Honcey étudie la notion du péché et l'ascétisme philanthropique dans la littérature russe. Il reproche à la morale ascétique de Tolstoï, deux erreurs : « l'identification du progrès et de la douleur (p. 98) », et « l'assimilation de l'amour à l'instinct sexuel (p. 99) ». Il aurait dû faire remarquer que l'idée du droit manque à cette morale et à cette religion, plus bouddhiques que chrétiennes; que là est le *fons erroris* de ce qu'on appelle le tolstoïsme; que par là le souffle moral russe est gravement vicié.

Souffle esthétique. Ici, M. Honcey examine la question générale du but de l'art. Il croit la résoudre en substituant à la formule de l'art pour l'art celle de l'art pour le beau. Cette dernière offre, dit-il, l'avantage de concilier ceux qui veulent que le but de l'art soit uniquement de plaire et ceux qui lui assignent pour objet d'élever et d'instruire.

Souffle social. Nous ne voyons pas pourquoi ce quatrième souffle a été ajouté aux précédents. Les articles que renferme cette dernière partie consacrée à des livres tels que le *Bonheur* de M. Sully-Prudhomme, la *Jeunesse* de M. Wagner, les *Prophètes d'Israël* de M. James Darmesteter, nous ramènent évidemment soit au souffle moral, soit au souffle religieux. La conclusion de l'auteur est que la religion du XX[e] siècle ne peut être ni le judaïsme, ni le catholicisme, ni la science, ni le socialisme; que ce sera le christianisme du Christ, parce que lui seul peut satisfaire aux trois besoins de science, de progrès individuel et de progrès collectif (p. 301).

JANET (PAUL). — **Cours de psychologie et de morale, à l'usage des Ecoles normales primaires, 2e année : Morale théorique et morale pratique** (in-12, Delagrave).

M. Paul Janet a un remarquable talent d'exposition. Sa pensée s'exprime en un langage parfaitement clair et sur un ton simple et naturel qui la rendent facilement accessible. Sa riche érudition donne de l'intérêt à chacune des questions qu'il traite et qu'il sait présenter sous toutes leurs faces. Aussi ses manuels classiques sont-ils excellents : nous n'en connaissons pas qui puissent être plus utiles aux élèves.

Le cours de morale de M. Janet se compose de deux parties : 1° principes généraux de la morale, douze leçons; 2° étude des différentes espèces de devoirs, seize leçons. Presque tout nous semble à approuver et à louer dans ces leçons de morale théorique et pratique. La morale traditionnelle, qui nous vient de la philosophie grecque et du christianisme, y est enseignée avec les distinctions exactes et les dernières précisions que lui a données Kant. Dans la leçon III, la plus importante de la première partie, M. Janet montre très bien que la loi morale ne saurait être « l'œuvre de la volonté arbitraire de Dieu », attendu que la toute-puissance n'a en elle-même rien de plus moral que « l'aveugle *destin* auquel croyaient les païens (p. 34) ». Mais pourquoi admettre, en conclusion, qu'elle dérive en partie de la volonté divine ? Elle a son fondement, dit-il, non dans cette volonté seule, mais dans cette volonté unie à la bonté et à la justice. Nous croyons qu'en cette question il faut suivre Malebranche et Leibniz qui subordonnent en Dieu la volonté à la raison, et qui font de la loi morale une idée de la raison divine.

Dans la seconde partie, l'auteur consacre une leçon, la leçon XIV, aux devoirs envers les animaux. Il en fait une classe nouvelle et distincte de devoirs à joindre à ceux de l'éthique traditionnelle. C'est un progrès qu'une certaine sensibilité a mis à la mode et que nous goûtons médiocrement. Nous reconnaissons volontiers qu'il y a des devoirs *au sujet* des animaux, mais ces devoirs nous paraissent rentrer dans les devoirs envers soi-même et dans les devoirs envers les autres.

Nous laissons à la morale bouddhique les devoirs positifs et directs *envers* les animaux. Les animaux sont évidemment hors de la justice. Ils sont également hors de la charité évangélique : l'animal n'est pas notre prochain. L'idée bouddhique des devoirs envers les animaux n'est propre qu'à affaiblir celle du devoir, par l'étendue qu'elle lui donne, et à supprimercelle du droit. Elle mène à confondre la morale avec l'esthétique et, par suite, à lui ôter ses caractères propres et son efficacité. Elle est panthéiste, antichrétienne et anticriticiste. Elle est, à vrai dire, la négation même de la morale humaine, de la vraie morale; car elle est évidemment incompatible avec toute notion des devoirs envers soi-même, avec toute notion sérieuse des devoirs envers sa famille et envers ses semblables.

LETOURNEAU (Ch.). — **L'évolution religieuse dans les diverses races humaines** (in-8°, Reinwald).

L'objet de ce livre est de « passer en revue toutes les races humaines, en les interrogeant au sujet de leurs sentiments ou concepts religieux (p. 1) ». M. Letourneau définit la religion « l'ensemble des croyances au surnaturel (p. 4). Il la fait naître de l'animisme, qui caractérise la mentalité de l'homme primitif. Il entend ce mot *animisme* en un sens général : c'est, dit-il, la tendance à « animer d'une vitalité semblable à la sienne tous les êtres du monde extérieur avec lequel il se trouve incessamment en contact ou en conflit (p. 11) ».

L'évolution religieuse dans les diverses races humaines se résume en celle de l'animisme. L'animisme est d'abord simple et unitaire : « il consiste à doter d'une vie et d'une conscience analogues aux siennes tel ou tel être ou objet (p. 561) ». A cet animisme simple qu'on peut appeler fétichique succède un animisme dualiste, que M. Letourneau nomme spiritique, et qui « dérive en grande partie des idées que se fait l'homme primitif sur la mort (p. 562) ». Le rêve et l'hallucination amènent la croyance aux doubles, aux esprits; puis, on suppose que les doubles « peuvent se séparer des êtres dans lesquels ils résident habituellement (p. 563) ». Le monde parait rempli d'esprits errants, les uns débonnaires, les autres malveillants.

A l'animisme spiritique succède l'animisme mythique, second pas de l'évolution. Les esprits ont alors « une nature indépendante »; ils sont « nettement distingués de leur substratum matériel ». Les sorciers primitifs sont devenus des prêtres et forment une classe; et les prêtres « détachent de plus en plus les doubles divins des choses et des êtres avec lesquels on avait commencé par les confondre (p. 567) ». M. Letourneau fait entrer dans la phase de l'animisme mythique, non seulement les religions polythéistes, mais encore les religions dualistes et monothéistes. Il y a encore une quatrième phase de l'évolution religieuse, la dernière, celle de l'animisme *panthéistique* qu'ont atteinte le brahmanisme et le bouddhisme. « Le primitif animisme

subsiste toujours au fond de l'idée panthéistique; car on suppose que l'univers matériel est doublé d'un univers spirituel (p. 570). » Selon l'auteur, les religions panthéistes sont supérieures aux autres; le bouddhisme les « domine de très haut », parce qu'il « côtoie » le matérialisme et l'évolution ». Mais il est « entaché du vice originel »; il a conservé « toute l'organisation, tout l'appareil des autres religions »; il pourrait « se confondre avec la vérité scientifique, y trouver son *nirvana* », s'il divorçait avec l'animisme et avec les pratiques religieuses et ascétiques qui en sont nées (p. 571).

Nous avons, en cet ouvrage de M. Letourneau, la philosophie matérialiste de l'histoire des religions. Elles doivent disparaître avec l'illusion qui les a produites. Elles sont condamnées par la science, qui a démontré que « la matière, l'étoffe de l'univers, est éternelle et indestructible; que les forces sont simplement des propriétés atomiques; qu'essentiellement la matière organisée ne diffère pas de la matière inorganique; qu'elle en provient et y rentre; que la vie psychique, la pensée, la conscience sont simplement des fonctions de la cellule nerveuse (p. 575) ». Il est inutile de dire que nous sommes très loin, aussi loin que possible, d'admettre ces prétendues démonstrations de la science matérialiste. Nous tenons, au contraire, pour démontré, que la matière est une idole, une fiction, un mot vide de sens; que l'éternité est un attribut contradictoire; que l'idée de substance est une pseudo-idée; qu'au fond de toute chose, de ce qui est inorganique, comme de ce qui est organisé, est la vie psychique, la conscience; que c'est la réalité dont tout le reste dépend; qu'ainsi le naïf animisme des premiers âges est, en sens, parfaitement vrai, et que l'analyse et la réflexion y doivent ramener tous ceux qui ont quelque culture et quelque compétence philosophique. Le matérialisme a tort de parler au nom de la science; il n'est pas la science; c'est une philosophie, mais une philosophie primitive et inférieure, que l'on ne saurait prendre au sérieux, quand on a compris que les phénomènes appelés matériels se réduisent à des sensations, c'est-à-dire à des modes ou produits de l'esprit.

LUBBOCK (Sir JOHN). — **Le bonheur de vivre** (2e partie), traduit sur la LXXVIIe édition anglaise (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Nous avons rendu compte de la première partie du *Bonheur de vivre* dans l'*Année philosophique* de 1890. Ce second volume est, comme le précédent, émaillé et fleuri de citations où brillent, sous une forme plus ou moins intéressante, les lieux communs de la sagesse optimiste. Ces citations viennent appuyer les observations de l'auteur sur les rapports qu'ont avec le bonheur de la vie, l'ambition, la richesse, la santé, l'amour, l'art, la poésie, la musique, les beautés de la nature, le travail, la religion.

Sir John Lubbock nous apprend que « tous ceux qui le méritent, réussissent », quoique non toujours « comme ils l'avaient espéré (p. 2) », et qu'il s'agit, avant tout, de « bien utiliser son temps (p. 3) »; — qu'il y a cependant des ambitions « condamnées à n'être jamais satisfaites », par exemple, celle d'Alexandre, qui « se sentait mortifié à la vue de l'espace étoilé, en pensant qu'il n'avait pas pu même conquérir une planète entière (p. 5) »; — que « la richesse impose plus de labeur que la pauvreté, et, en tout cas, plus de soucis », mais que la possession d'un revenu qui s'accroît avec les années ne laisse pas d'ajouter « au bien-être de la vie (p. 15) »; — que « nous sommes en réalité plus riches que nous ne croyons », attendu que « les communaux, les chemins, les sentiers, le bord de la mer, l'étendue des côtes, etc., tout cela est à nous (p. 22) »; — que bien peu d'hommes « se rendent compte de ce qu'ils peuvent faire pour conserver leur santé (p. 26) »; et que, si nous nous portons mal, c'est « souvent par notre faute »; — qu'avec la faculté de concentrer son attention et de gouverner sa volonté. « on peut s'affranchir de presque toutes les petites misères de la vie (p. 28); — que, nos goûts étant très différents et l'amour contribuant à créer l'amour, « le plus humble peut espérer faire le plus heureux des mariages, s'il le mérite (p. 59) »; — que la mission de l'art ressemble à celle de la femme, dont « la fonction est moins de prendre part à la bataille de la vie que de l'entourer d'une auréole de beauté et de transformer le travail en joie (p. 76) »; — que la poésie prolonge la vie, qu'elle « ajoute des heures à notre existence, si l'on regarde les heures comme une succession d'idées et non de minutes (p. 99) »; — que la musique « n'est plus maintenant le luxe et le privilège du riche, mais deviendra de plus en plus le plaisir et la consolation du pauvre (p. 119) »; — que les beautés de la nature et les infinis révélés par la science, infiniment grands et infiniment petits, « ne sont pas seulement une source inépuisable de plaisir et d'intérêt, mais semblent nous élever au-dessus des soucis mesquins et des chagrins de la vie (p. 151) »; — que la religion du cœur, « qui se rapporte à la conduite et aux devoirs », ne doit pas être confondue avec la religion de la tête, « qui s'occupe du surnaturel et de l'avenir de l'âme (p. 179) », et que, s'il faut voir dans la première une force, un guide, une consolation, il n'est pas sage de se laisser troubler par les questions d'origine et de destinée, que la seconde est impuissante à résoudre.

MATTER (A.). — **Etude sur la doctrine chrétienne** (2 vol. in-12, Fischbacher).

Cet ouvrage de dogmatique est divisé en six parties : I. Dieu; II. La création; III. Le péché; IV. La rédemption; V. Le retour de l'humanité vers sa condition normale; VI. L'accomplissement (eschatologie). Il est précédé d'une introduction où M. Matter expose la mé-

thode à suivre dans l'étude de la doctrine chrétienne. C'est, dit-il. la méthode expérimentale. Il croit qu'il y a dans l'homme un genre de perception pour la réalité morale et religieuse, d'où résultent l'expérience éthique et l'expérience religieuse. En cet ordre, les mots *perception* et *expérience* ont, nous semble-t-il, l'inconvénient de manquer de précision. La méthode la plus simple et la plus sûre, en théologie, n'est-elle pas de partir de l'idée apriorique d'obligation et de faits psychologiques qui en dépendent pour s'élever aux postulats philosophiques et religieux.

Nous ne pouvons, en cette notice, analyser l'ouvrage de M. Matter; nous devons nous borner à quelques observations.

Nous remarquons, en lisant la première partie, qui est proprement philosophique, qu'il ne se rend pas compte de la faiblesse des preuves classiques de l'existence de Dieu, notamment de la preuve ontologique, des contradictions que présentent les attributs ordinairement réunis en Dieu, de la nécessité de renouveler l'apologétique de la religion naturelle. Il a eu grand tort d'omettre la preuve idéaliste, qui est fort importante, et qui donne aux preuves morale, téléologique et cosmologique un nouvel aspect et une réelle valeur. Toutefois ses vues sur quelques-uns des attributs de Dieu, la justice, la science, la puissance, l'immutabilité, l'éternité, la félicité, sont dignes d'attention et constituent, selon nous, un véritable progrès en théodicée. Ainsi, il rejette, quoique avec une certaine hésitation, la prescience divine comme incompatible avec la liberté humaine (t. I, p. 130). Il fait consister essentiellement l'expiation, qu'exige la justice divine et qu'elle concourt à opérer, dans la douleur morale causée par le sentiment du péché (p. 118 et 119). Il fait de la puissance divine un caractère des autres attributs, ce qui fait comprendre pourquoi elle est nécessairement limitée par les autres attributs et « écarte de prime abord toutes les suppositions illogiques et immorales (p. 132) ». Il n'admet pas l'idée d'une immutabilité divine qui, impliquant « l'indifférence de Dieu aux alternatives que traversent ses créatures, à nos vices et à nos vertus, à nos peines et à nos joies, est incompatible avec l'idée que Dieu est sainteté et amour (p. 135) ». Il reconnaît en Dieu une éternité intemporelle, mais en ajoutant qu'il « nous est impossible de nous figurer ce mode de l'existence divine (p. 138) », et qu'il n'en faut pas conclure « que Dieu soit sans relation avec le temps et les êtres temporels (p. 139) »; d'où il paraît suivre qu'il y a en Dieu un mode d'existence temporelle, et que c'est le seul connaissable et le seul qui nous importe. Enfin, il tient que la félicité divine n'exclut pas en Dieu « la sympathie » pour nos maux, ni « la réaction essentiellement sainte et spirituelle », qui en poursuit la réparation parfaite (p. 143).

MÉNÉGOZ (E.). — **L'autorité de Dieu : réflexions sur l'autorité en matière de foi** (brochure in-8°, Fischbacher).

Ces réflexions de M. Ménégoz sont ce que nous avons lu de plus judicieux et, à notre sens, de plus décisif sur la question de l'autorité en matière de foi. On sait que cette question divise aujourd'hui les théologiens protestants. M. Ménégoz leur fait remarquer qu'ils reconnaissent tous une seule et même autorité, celle de Dieu, et qu'ils n'en reconnaissent pas d'autre. Comment l'autorité de Dieu se manifeste-t-elle? Par un double témoignage, externe et interne; Dieu nous parle extérieurement par l'Ecriture sainte; intérieurement et dans notre conscience par le Saint-Esprit. Théologiens de droite et théologiens de gauche sont d'accord sur ce second point comme sur le premier. La difficulté est de discerner, soit en nous-mêmes, soit dans l'Écriture, ce qui est de Dieu et ce qui n'est pas de lui. Cette distinction ne s'imposait pas pour l'Ecriture, lorsqu'on en admettait l'inspiration plénière. Mais l'inspiration plénière de l'Ecriture n'est aujourd'hui admise pas plus par les théologiens de droite que par ceux de gauche. Les deux écoles reconnaissent donc la nécessité de faire un triage pour démêler dans l'Ecriture ce qui est parole de Dieu et ce qui ne l'est pas. Pour faire ce triage, il faut un critère. Ce critère ne peut être que l'ensemble de nos lumières. On reproche à ce critère d'être subjectif. Mais il ne peut pas ne pas l'être. « Les théopneustes eux-mêmes ont des raisons subjectives pour admettre l'autorité de la Bible plutôt que celle du Coran (p. 9). » Si l'on veut échapper au subjectivisme, il faut passer à l'armée du pape : on a là une autorité qui est l'idéal du genre. « Seulement le genre est faux, comme toutes ses imitations protestantes (p. 15). » Il est donc naturel et inévitable que le triage opéré par les théologiens de gauche s'écarte sensiblement du triage opéré par ceux de droite. Il est même naturel et inévitable que chaque protestant fasse son triage personnel, quelque peu différent de celui des autres protestants.

On ne saurait mieux dire. La prétention d'échapper au subjectivisme est vraiment absurde. Les catholiques eux-mêmes ont des raisons subjectives pour admettre l'autorité du pape plutôt que celle d'un autre homme. Une autorité externe quelconque relève des moyens que nous avons de connaître, de juger, de croire. Elle ne saurait donc nous dispenser d'user de ces moyens, ni nous offrir une garantie supérieure à celle que ces moyens nous donnent. La conclusion est qu'il n'y a pas plus d'autorité externe en matière religieuse qu'en matière d'art. « Dans les arts, dit très bien M. Ménégoz, il n'y a nulle autorité externe et légale. C'est le sens interne du beau qui crée les chefs-d'œuvre; c'est le sens interne du beau qui les reconnaît comme tels, et c'est le sens interne du beau qui se forme, se développe, s'épure dans le commerce avec ces chefs-d'œuvre... Il en est de même dans le domaine religieux (p. 14). »

METTEY (Paul). — L'aumône (brochure in-8°, Montauban, imprimerie Granié).

Cette thèse de baccalauréat en théologie, soutenue devant la Faculté de théologie protestante de Montauban, contient une vive et forte critique de l'aumône. L'aumône est aveugle, injuste, immorale. Aveugle, car l'inconnu qui la demande peut n'en avoir pas besoin. Injuste, car elle ne peut être faite à de fausses misères qu'au détriment des misères réelles. Immorale, car elle peut entretenir celui qui la reçoit dans des habitudes vicieuses. Elle n'est souvent qu'un signe de mépris et d'égoïsme. Elle abaisse celui qui l'offre et celui qui l'accepte. Elle aggrave le mal qu'elle prétendait soulager et d'une infortune momentanée fait un esclavage éternel. Elle crée le paupérisme, l'étend en accordant une prime à l'oisiveté, et aboutit ainsi à supprimer la loi divine du travail. En cette critique, M. Mettey invoque l'expérience des philanthropes et l'autorité des économistes. Il cite le comte Tolstoï, M. Gide et M. Jules Simon.

De cette condamnation très bien motivée de l'aumône on doit, selon nous, conclure que la charité doit être subordonnée au respect de la dignité humaine, à la justice; que, dans la charité, les œuvres temporelles doivent être subordonnées aux œuvres spirituelles; que des œuvres temporelles de bienfaisance la plus simple, la plus élémentaire est l'aumône; que l'aumône est la forme inférieure de la charité et la moins sûrement efficace; que, dans certains états de société et de civilisation, elle peut être une source du mal moral et social; que l'on ne peut se désintéresser des conséquences objectives des actes quelconques par lesquels on croit remplir le devoir de charité.

Cela dit, il convient d'ajouter que, sous la justice extérieure et apparente des relations économiques, il y a un principe caché d'injustice qui appelle des corrections et des réparations. De là, l'obligation que l'esprit chrétien impose à ceux qui ont de la fortune d'en user pour le bien général et de se dévouer à des œuvres et à des fondations de fraternité. La morale de charité, ainsi comprise, se ramène à la morale juridique. Elle se présente, en effet, comme suppléant à l'insuffisance morale des contrats et de la légalité; et quelques progrès de l'ordre légal qu'on puisse espérer ou rêver pour l'avenir, il est certain qu'elle aura toujours sa place et son rôle dans la société, à cause de l'impuissance où sera toujours l'Etat, la force collective, de réaliser pleinement l'idéal de justice dans les rapports de la propriété et du travail.

M. Mettey, qui a bien vu les mauvaises conséquences morales et sociales de l'aumône, nous paraît compter beaucoup trop sur l'efficacité du système d'intervention législative et administrative désigné sous le nom de *socialisme d'Etat*. Les applications qu'on rêve d'en faire pourraient bien être, comme l'aumône, un remède pire que le mal qu'elles semblent propres à guérir.

MOLINARI (G. DE). — **Religion** (in-12, Guillaumin).

L'auteur indique lui-même, dans une courte préface, quel est l'objet de son livre. Il tient que les religions « sont nées d'un besoin universel »; qu'elles sont, par conséquent, « indestructibles »; qu'elles sont des « agents nécessaires d'ordre et de progrès »; que le régime de la concurrence est celui sous lequel elles peuvent « exercer l'action la plus efficace sur la conduite des individus et la direction des affaires humaines »; que la séparation de l'Eglise et de l'Etat « aurait pour résultat d'étendre et d'améliorer la culture religieuse ».

Selon M. de Molinari, les progrès de la science servent la religion, « en la contraignant à remplacer ses anciennes preuves de l'existence de la divinité par des preuves nouvelles, plus décisives, que lui fournit la science elle-même (p. 101) ». Ainsi, l'existence de Dieu peut se déduire de l'existence du sentiment religieux qui est distinct des autres sentiments, qui existe et a existé de tous temps dans la multitude des créatures humaines. « De même que l'existence du sentiment de la paternité prouve celle de la famille, l'existence du sentiment religieux prouve celle de Dieu (p. 102). » L'ordre de l'univers, la variété et la perfection admirables des organismes vivants révèlent une puissance et une intelligence infinies; et il n'est pas possible d'admettre que cette intelligence ne soit pas consciente. « Comment supposer qu'une intelligence dont les œuvres sont infiniment supérieures à celles de l'homme, soit privée de la conscience d'elle-même (p. 104)? » Ainsi encore, il paraît rationnel d'appliquer aux forces morales, comme aux forces physiques, le principe de la conservation de l'énergie : de là une présomption scientifique en faveur de la croyance à l'immortalité de l'âme (p. 107).

Nous n'examinerons pas ici les preuves nouvelles que la science, au dire de M. de Molinari, apporte aux deux principales croyances de la religion. Ces preuves paraîtront-elles plus décisives que les anciennes? Nous nous permettrons d'en douter. Nous ne croyons pas que la science positive puisse démontrer Dieu et la vie future. Mais la science positive ne nous donne que l'aspect extérieur et superficiel des choses. Au delà des limites où elle est obligée de se renfermer, il y a le domaine de ce que les divers positivismes appellent l'inconnaissable et où la morale, si elle est bien comprise, demande place pour les objets de croyances légitimes et même obligatoires.

Nous remarquons que M. de Molinari parle des religions en économiste orthodoxe, préoccupé avant tout des avantages de la concurrence au point de vue de la qualité et du bon marché des services. Il explique, à ce point de vue, les révolutions religieuses. Pour lui, le monopole est la source de tout mal; la concurrence, le principe de tout progrès. Il est convaincu que la science politique et sociale se réduit à l'économie politique; que la liberté économique renferme toute justice; que le vrai libéralisme consiste, sinon dans la suppres-

sion, au moins dans la réduction au minimum des attributions de l'Etat. De cette conviction sortent naturellement ses vues sur le régime à appliquer aux Eglises. Il ne pouvait évidemment comprendre les objections qu'on y oppose au nom de la morale de la raison et du droit.

OLLÉ-LAPRUNE (Léon). — **Les sources de la paix intellectuelle** (in-12, Belin frères).

L'objet de cet opuscule est de répondre à cette question : Comment mettre fin à l'anarchie intellectuelle et morale ? Comment pacifier les esprits et les âmes? Ce n'est pas par la science, dit l'auteur, car la science ne donne pas satisfaction aux exigences morales. Ce n'est pas par la seule pratique, car l'accord des volontés est incompatible avec la désunion intellectuelle. « L'unanimité morale sans accord intellectuel est une chimère (p. 13). » La société des esprits et des âmes ne peut s'établir sur la « seule base de la bonne volonté »; il lui faut un autre lien intellectuel que la pensée « de faire quelque chose de la vie et d'employer la vie à diminuer les misères humaines (p. 19) ». Suffit-il, pour la paix intellectuelle, d'établir « une sorte de *minimum* de vérité au-dessous duquel tout accord serait impossible (p. 27) »? Non; car marquer, par la fixation d'un *minimum*, à quoi l'on peut s'en tenir, c'est « une espèce de suppression du reste »; on ne peut ainsi créer qu'une « unité fictive et stérile (p. 31) ». Les sources de la paix ne sont pas autres que celles de la régénération : on ne pacifiera les esprits et les âmes qu'avec ce qui est propre à refaire les esprits et les âmes, c'est-à-dire qu'avec « la vérité morale entière (p. 39) ». Où est la vérité morale entière ? Dans le christianisme, mais dans le christianisme intégral, que seule maintient l'Eglise catholique (p. 41). C'est donc au catholicisme qu'il nous faut demander « de nouveau notre lumière et notre règle, le principe de notre penser, de notre vouloir, de notre agir (p. 47) ».

Telle est la conclusion de M. Ollé-Laprune. Il se plaît à ajouter que nous pouvons revenir à l'Eglise sans avoir rien à sacrifier de l'esprit moderne, rien que ce qui est « la négation de l'Eglise même (p. 74) ». Il paraît croire que personne, dans l'Eglise, ne souhaite le retour d'un régime où les choses de la pensée, de la conscience, de l'âme, de Dieu, n'étaient pas « soustraites au bras séculier », où il était possible de « mettre un homme à mort, ou à la torture, ou simplement en prison, pour ses croyances, pour ses convictions (p. 76) ». La liberté des croyances, voilà, certes un caractère essentiel de l'esprit moderne. Eh bien, demanderons-nous à l'auteur, l'Eglise reconnaît-elle dans la liberté des croyances un droit réel, un principe de la morale sociale? Il n'oserait le dire. Nous voyons même qu'il dit plus loin tout le contraire. « Ce n'est point la liberté qui est sacrée par elle-même, c'est la vérité... La liberté des esprits n'est point absolument inviolable.

Si elle s'égare, il peut se faire qu'une certaine violence lui soit faite justement. Si elle ne respecte pas ce pourquoi elle est faite, à savoir la vérité, alors elle n'a plus droit elle-même à être respectée, et il est juste qu'elle soit entravée, car elle mérite d'être punie, et il faut qu'elle soit empêchée de nuire (p. 78). » Cela signifie évidemment que la liberté des esprits n'a droit à être respectée qu'autant qu'elle respecte elle-même l'Eglise, dépositaire de la vérité. Mais cette liberté, qui est, pour l'Eglise, un fait et non un droit, est, pour l'esprit moderne, un droit et non pas seulement un fait; et elle n'est devenue un fait, malgré l'Eglise, que parce qu'elle était conçue comme un droit. C'est cette idée du droit qu'il faut sacrifier pour revenir à l'Eglise.

PÉDÉZERT (J.). — **Le témoignage des Pères**
(grand in-8°, Fischbacher).

Ce livre d'un style alerte, incisif, très vivant, très français, est un véritable chef-d'œuvre de discussion solide et concluante, brillante et spirituelle. Il est très bien composé. Il va d'un mouvement aisé, élégant et sûr à son but, qui est de prouver « que les Pères de l'Église n'ont pas plus le droit qu'ils n'ont eu le dessein de régler notre foi (p. 11)».

Une introduction où sont rappelés les divers jugements portés sur les Pères, jugements littéraires et jugements religieux, jugements des détracteurs et jugements des panégyristes; un premier livre où l'on voit les incertitudes que présente l'enseignement des Pères, à cause de l'inauthenticité, ou de l'infidélité, ou de l'insuffisance des textes; un second livre ou l'auteur met en lumière, par des citations qui ne permettent pas le doute, leurs erreurs étonnantes, énormes de géographie, d'histoire, de critique, d'exégèse, de dogmatique, de morale; un troisième livre sur les conséquences que la foi religieuse est obligée de tirer des deux premiers; un quatrième et dernier livre, fort court, sur les mérites, talents et vertus des Pères : telle est la division de l'ouvrage.

L'enseignement personnel des Pères n'a aucune autorité : cette proposition sort clairement démontrée de la belle étude de M. Pédézert. Si les Pères étaient nos juges, il n'est pas d'Eglise chrétienne qui ne fût condamnée par leurs sentences. Mais ils ne peuvent pas l'être, car leur langage n'est ni clair, ni consistant, ni unanime : ils ne sont ni d'accord avec eux-mêmes, ni d'accord les uns avec les autres. D'ailleurs, ils n'ont pas voulu l'être. « On les aurait bien surpris, si on leur avait dit : ce propos véhément, cette tirade imprévue, cette explication qui n'est pas de vous, ce raisonnement confus, cette opinion dont vous n'étiez pas sûr hier et dont vous douterez peut-être demain, ces paroles échappées de vos lèvres éloquentes et dont vous ne vous souviendriez pas si une main diligente ne les avait saisies au

passage, seront une autorité pour vos lecteurs jusqu'à la fin des siècles (p. 370). » Ni la règle de Vincent de Lérins, qu'invoquait Bossuet, ni le principe du développement introduit par Newman dans la nouvelle théologie catholique, ne supportent un instant l'examen. Conclusion : il n'est qu'une autorité, celle que reconnaissaient les Pères, l'Ecriture.

Mais, dirons-nous, quelques-unes des observations critiques de M. Pédézert, ne s'appliquent-elles pas à l'autorité de l'Ecriture aussi bien qu'à celle des Pères? Est-ce que les auteurs des écrits du Nouveau Testament sont d'accord en tout les uns avec les autres? N'y a-t-il chez eux aucune erreur à relever? Ont-ils voulu être nos juges?

RIVIER (Théodore). — **Étude sur la révélation chrétienne** (in-8°, Lausanne, imprimerie Georges Bridel).

En cette thèse de baccalauréat en théologie, soutenue devant la Faculté de théologie protestante de Paris, M. Rivier examine et discute les diverses conceptions de la révélation chrétienne que l'on peut distinguer au sein du protestantisme contemporain.

Un chapitre introductif excellent est consacré à la définition de la religion. Selon M. Rivier, l'obligation morale et la liberté méritent le nom de *surnaturelles*, le mot *nature* désignant « l'ensemble des phénomènes dont la connaissance est pour nous absolument conditionnée par la loi de la cause et de l'effet (p. 11) ». Le désir d'une vie parfaite, c'est-à-dire conforme à l'obligation et bienheureuse par la conformité à l'obligation, constitue l'élément fondamental de la religion. Ce désir suppose une puissance supérieure à la nature. Ce désir est ce qu'on appelle *besoin du salut*. Cette puissance supérieure à la nature, c'est Dieu. L'histoire humaine, par les manifestations de l'obligation et de la liberté qu'elle nous présente, se sépare des sciences de la nature. Elle est inexplicable par les méthodes de ces sciences (p. 16). Il n'y a aucune difficulté à admettre que Dieu s'y révèle, comme s'y manifestent la liberté et l'obligation. Toute religion positive se fonde sur une révélation historique de Dieu (p. 18).

Ces principes généraux posés, M. Rivier passe à l'analyse et à la critique des trois conceptions traditionnaliste, rationaliste et mystique de la révélation. Il montre très bien que la première est incapable de se suffire à elle-même, de « soutenir ses prétentions sur son propre terrain (p. 6) ». Le traditionnalisme ne peut régner et « n'a jamais régné seul sur les esprits (p. 47) ». Il cherche à se légitimer logiquement; il lui faut, pour cela, en appeler soit à l'autorité de la raison, soit à celle du sentiment. Mais ces deux autorités tendent à s'émanciper du joug de la tradition. Emancipées, elles donnent naissance à la conception rationaliste et à la conception mystique. D'après la conception traditionnaliste, « Dieu se donne à connaître par une somme de doctrines qui agissent magiquement sur la vie de

l'individu ». D'après la conception rationaliste, « Dieu se manifeste à nous par les lois nécessaires de la pensée ». D'après la conception mystique, « la révélation consiste dans une manifestation de Dieu au sens intime de l'homme (p. 67) ». Le tort des traditionnalistes, c'est d'appuyer uniquement sur le caractère objectif de la révélation. Celui des rationalistes et des mystiques est de n'en vouloir considérer que le côté subjectif. Objectivement, la révélation peut et doit prendre « la forme du fait historique (p. 88) », par cette raison, que le fait historique est d'essence morale, donc perceptible à la conscience morale, et que celle-ci « peut dès lors lui reconnaître le caractère de certitude absolue que revêtent ses affirmations à elle (p. 89) ».

Cette thèse est un travail de sérieuse valeur. Elle renferme des vues originales, très bien formulées. C'en est une de lier fortement la conscience morale à la foi historique, par suite, à la religion positive, d'après la nature morale de l'histoire, c'est-à-dire d'après la place qu'y tiennent la liberté et l'obligation. Nous pensons, depuis longtemps, comme M. Rivier, qu'à ces catégories supérieures, obligation et liberté, pourrait s'appliquer le nom de *surnaturel*, en ce sens qu'elles sont opposées à celles d'où résultent le déterminisme de la nature, la rationalité et l'intelligibilité scientifiques. On sait que Kant les faisait venir du monde nouménal, avec les idées de Dieu et de l'immortalité auxquelles elles sont liées. Son erreur était de concevoir entre ce monde supra-sensible et celui de l'expérience une opposition telle qu'elles ne pouvaient avoir, selon lui, d'action réelle et efficace dans ce dernier.

ROBERTY (J.-Emile). — **Quelques réflexions sur l'autorité du Christ** (in-32, Fischbacher).

L'objet de cet opuscule est d'examiner l'enseignement de Jésus-Christ dans sa forme. Jésus-Christ a-t-il voulu « commander la foi sans fournir des raisons de croire ? » La réponse de M. Roberty à cette question est négative. Il montre que l'enseignement de Jésus est constamment appuyé sur des preuves, tirées, soit du spectacle de la nature, soit des règles de la logique et du sens commun, soit de la conscience et du cœur. On en doit conclure que cet enseignement tombe nécessairement « sous l'appréciation de la pensée, de la sensibilité, de la conscience humaine dont il suit exactement les lois (p. 29) ».

A l'action rationnelle de cet enseignement se joint l'influence personnelle de Jésus-Christ sur les âmes ; et c'est, à vrai dire, cette influence qui constitue ce qu'on appelle son autorité. M. Roberty la définit « le pouvoir que possède le Christ de nous inspirer une confiance absolue en la réalité de toutes les expériences religieuses et morales qu'il veut nous communiquer (p. 39) ». Ces expériences se résument en les deux suivantes : « l'expérience de son union avec le Père ; l'expérience du salut ou de la délivrance du mal (p. 43) ». Dans la sphère

de ces expériences, l'autorité de Jésus-Christ est absolue; mais il ne faut pas la déplacer, la faire porter sur des opinions théologiques qui ne sauraient se transformer, chez les chrétiens, en « expériences religieuses », en « convictions de conscience (p. 47) ». Ainsi, Jésus-Christ a pu croire à sa préexistence et à l'existence personnelle de Satan, sans que nous soyons tenus d'y croire sur son autorité.

La première partie du travail de M. Roberty est très claire; la seconde l'est un peu moins. Les expressions *autorité*, *expérience religieuse*, *conviction de conscience* n'y sont pas, semble-t-il, suffisamment expliquées. Le mot *autorité* désigne assez mal l'influence de l'esprit du Christ sur l'esprit du chrétien. L'autorité est un droit auquel est corrélatif, dans l'ordre spirituel, un devoir d'adhésion et de croyance. Elle suppose l'infaillibilité. Si le Christ n'est pas infaillible en toutes ses affirmations, s'il a pu se tromper sur tel ou tel point, par exemple sur sa parousie prochaine, il faut lui refuser, comme à l'Eglise, comme à l'Ecriture, l'autorité externe absolue, c'est-à-dire le droit de commander la foi sans donner des raisons de croire. Et lui refuser l'autorité externe, ce n'est pas nier l'influence qu'exerce sur les âmes sa perfection morale, sensible et vivante en l'Evangile. Le mot *conscience* est équivoque : il faut distinguer la conscience psychologique et la conscience morale. Pour le théologien orthodoxe, la préexistence du Christ est certainement l'objet d'une conviction de conscience morale. Le terme *expérience religieuse* est bien vague : il est difficile de saisir un fait d'expérience psychologique qui soit parfaitement pur, c'est-à-dire isolé de toute idée, de toute interprétation née du raisonnement. Dans ce qu'on appelle ordinairement *expérience religieuse* il y a toujours quelque croyance théologique incorporée au fait positif de conscience.

STEINHEIL (Gustave). — **Le problème de l'immortalité** (brochure in-8°, Fischbacher).

M. Steinheil expose brièvement en cette brochure la doctrine conditionaliste de M. Pétavel-Olliff. Tout en reconnaissant que l'immortalité facultative est « un très grand progrès, un notable accroissement de vérité (p. 9) », il persiste à voir et s'applique à montrer dans le salut universel la vraie solution eschatologique.

M. Pétavel reproche à l'universalisme d'être antiphilosophique, antibiblique et dangereux. Le reproche serait mérité, répond M. Steinheil, s'il s'agissait d'un universalisme superficiel, « d'après lequel la mort est la porte du ciel et pour lequel défunt et bienheureux sont des termes synonymes (p. 13) ». Il y a universalisme et universalisme. L'universalisme chrétien suppose le retour à Dieu, la conversion. Et comment le retour à Dieu s'opère-t-il? par la liberté du pécheur, que sollicite, dans la vie future comme dans cette vie, la souffrance attachée au péché, le châtiment divin.

La doctrine universaliste se résume en ces propositions : que le péché est un mal toujours et quand même guérissable, que la souffrance attachée au péché est toujours, dans l'économie divine, un moyen pédagogique, un moyen de guérison, et qu'elle ne saurait aboutir à la destruction, à la mort; que la liberté du bien est, dans l'âme humaine, inamissible, et que la grâce divine ne peut être finalement vaincue. L'universalisme chrétien se présente comme « la synthèse de la thèse calviniste et de l'antithèse arminienne (p. 18) ». — C'est par la volonté positive, absolue, éternelle de Dieu, dit Calvin, que, parmi les hommes, les uns sont élus et les autres réprouvés. — Dieu, dit Arminius, voudrait que tous les hommes fussent sauvés, mais comme leur salut dépend de conditions qu'ils peuvent se refuser à remplir, sa bonne volonté ne réussit pas à les sauver tous. — Dieu, dit M. Steinheil, veut positivement, absolument, éternellement, que tous les hommes soient sauvés; et cette volonté est tôt ou tard accomplie; ils rempliront tous, à la fin, les conditions d'où dépend leur salut ; tous, à la fin, seront sauvés.

En résumé, M. Steinheil ne veut distinguer entre les hommes que des premiers et des derniers ; il repousse le dualisme de Calvin : élus et réprouvés; celui d'Arminius : sauvés et damnés ; et même celui de M. Pétavel-Olliff : survivants et supprimés. Malgré les textes qu'il cite, il nous paraît que l'exégèse biblique est bien plus favorable au conditionalisme qu'à l'universalisme. Nous ajoutons qu'une volonté divine, absolument sûre du succès final, dans l'action qu'elle exerce sur les déterminations humaines, ressemble fort à une volonté prédestinante; qu'une liberté humaine, dont le pouvoir de résistance, purement temporaire, doit être infailliblement surmonté par la grâce divine, ne peut guère être prise un sérieux; en un mot, que le salut universel, envisagé comme décret absolu du Dieu d'amour, a des rapports naturels avec le déterminisme.

TRIAL (F. et L.). — **Lettres de deux Siamois cévenols** (in-12, Fischbacher).

Nous signalons à nos lecteurs ces lettres de deux moralistes aussi spirituels que judicieux. Elles sont au nombre de six : I. *La pêche à la ligne;* II. *Cafés-concerts et cercles;* III. *La parisianisme;* IV. *Les divertissements;* V. *Les courses de taureaux;* VI. *La littérature de l'avenir.*

MM. F. et L. Trial s'élèvent avec force contre les courses de taureaux. Nous notons le passage suivant : « Une course de taureaux est un double crime, commis en public, avec préméditation et solennellement : d'abord un crime contre les deux principaux serviteurs de l'homme, le bœuf et le cheval, auxquels on fait subir les plus affreuses tortures; ensuite, un crime contre l'homme lui-même dont les blessures et la mort servent à l'amusement d'une populace en

délire. Et ce double crime est une sorte de sacrilège ; car il manifeste et enseigne le mépris d'une chose respectable entre toutes : la souffrance (p. 112). » La dernière réflexion est d'une vérité frappante. Il est à remarquer que c'est l'esprit artistique qui prend la défense des courses de taureaux contre les moralistes. Rien ne montre mieux la différence qui existe et l'opposition qui peut exister entre l'idée indéterminée du beau et la notion précise du bien moral. On a là une preuve, — mais entre bien d'autres, — que la morale ne saurait, comme l'ont dit certains philosophes, se réduire à l'esthétique.

Dans la sixième lettre, les auteurs appellent de leurs vœux l'avènement d'une littérature d'où la conscience morale ne soit plus absente. Ils ont raison, même au point de vue purement littéraire. La conscience morale est le caractère spécifique de l'homme. Les passions ne restent vraiment humaines, dans leurs mouvements, que si elles s'acccompagnent de l'idée de leurs rapports avec la conscience morale ; et elles ne peuvent présenter un intérêt littéraire qu'à la condition de rester vraiment humaines.

VOLFARD (MARC). — **Le salut universel et les théories adverses** (brochure in-8°, Montauban, imprimerie Granié).

Trois systèmes eschatologiques se partagent aujourd'hui les suffrages et l'adhésion des chrétiens : ce sont les peines éternelles, l'immortalité conditionnelle ou conditionalisme, et le salut universel ou universalisme. M. M. Volfard se prononce pour le dernier. Dans sa thèse de baccalauréat en théologie, soutenue devant la Faculté de théologie de Montauban, il s'applique à montrer que les peines éternelles et l'immortalité conditionnelle sont inadmissibles au point de vue rationnel et scientifique, au point de vue moral, au point de vue religieux et scripturaire ; et il présente avec force et talent les arguments philosophiques et exégétiques favorables à l'universalisme.

Les théologiens qui soutiennent la doctrine des peines éternelles allèguent ordinairement la gravité du péché, qui est infinie, parce que Dieu est infini, et qui mérite des peines sans fin parce qu'elle est infinie. M. Volfard n'a pas de peine à réfuter ce raisonnement. Il ne fait pas attention qu'on a expliqué et qu'on explique l'éternité des peines d'une autre manière : en disant, comme Leibniz, « que la durée de la coulpe causait la durée de la peine ; que les damnés demeurant méchants, ils ne pouvaient être tirés de leur misère ; et qu'ainsi il n'était pas besoin pour justifier la continuation de leurs souffrances de supposer que le péché est devenu d'une valeur infinie par l'objet infini qui est Dieu ».

Ainsi comprise, l'éternité des peines se déduit assez logiquement d'un spiritualisme qui admet la simplicité et, par suite, l'indestructibilité de la substance âme et qui attribue à cette substance le pouvoir de déterminer en soi, par l'usage du libre arbitre, une habitude abso-

lument invincible de bon ou de mauvais vouloir; tandis que le conditionalisme est naturellement lié au phénoménisme rationnel qui ne connaît pas la substance âme, — pas plus que la substance matière, — et qui envisage la personne comme le produit et le résultat des phénomènes mentaux et des lois mentales, surtout de ces lois mentales supérieures, la liberté et l'obligation. Entre les deux doctrines, il y a, comme on le voit, opposition métaphysique. Mais elles se rapprochent par la portée et les conséquences qu'elles donnent à la liberté et à l'épreuve. Dans l'une comme dans l'autre il y a place pour les idées corrélatives qu'expriment les mots *salut* et *damnation*. Les deux doctrines ont cela de commun qu'elles reconnaissent à l'homme une puissance propre qui le fait maître de sa destinée, qui lui permet d'en décider finalement, même contre la bienveillante volonté de Dieu; en quoi elles se montrent, l'une et l'autre, fort éloignées de l'esprit panthéiste. Absorber, par la solidarité nécessaire, par la consubstantialité l'individu dans l'espèce et l'espèce en Dieu : voilà ce qui caractérise le panthéisme. C'est au panthéisme que paraît incliner la doctrine universaliste en affaiblissant les notions de la liberté, du péché, de la justice et de la personne humaine, considérée comme fin en soi. M. Volfard n'a pas, croyons-nous, suffisamment mis en lumière les affinités et connexions philosophiques des trois systèmes théologiques sur la destinée finale. Quant aux arguments exégétiques, on en trouve dans le Nouveau Testament pour chacun des trois systèmes. Mais il nous semble que le conditionalisme peut invoquer l'autorité, selon nous décisive, de saint Paul.

III

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

SOCIOLOGIE ET PÉDAGOGIE

AULARD (F.-A.). — Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême (1793-1794). ***Essai historique*** (in-12, Bibliothèque d'histoire contemporaine, Félix Alcan).

L'objet de cet intéressant essai historique, composé d'après les documents authentiques et originaux, est de montrer dans le culte de la Raison et dans le culte de l'Etre suprême, non pas une tentative philosophique résultant d'un système préconçu, « mais la conséquence nécessaire et plutôt politique de l'état de guerre où la résistance de l'ancien régime contre l'esprit nouveau avait jeté la Révolution (*Avant-propos*, p. VIII) ». L'auteur a exploré les archives départementales et municipales, les imprimés de la Bibliothèque nationale, ceux de la Bibliothèque de la Ville de Paris, enfin ceux de la Collection Grégoire, et il est arrivé à conclure « qu'en introduisant la déesse Raison à Notre-Dame ou en glorifiant le Dieu de Rousseau au Champ de Mars, nos pères se proposaient surtout un but patriotique, et, pour la plupart, ne cherchaient dans ces entreprises contre la religion héréditaire, comme d'ailleurs dans leurs autres violences d'attitude et de parole, qu'un expédient de défense nationale ».

Malgré les textes, les faits, les anecdotes sur lesquels s'appuie cette thèse, il ne nous paraît pas qu'elle puisse être admise sans de fortes réserves; et nous croyons moins éloignée de la vérité l'opinion généralement reçue, d'après laquelle le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême doivent être considérés comme les produits du rationalisme du XVIII[e] siècle, des efforts que firent les disciples de ce rationalisme, maîtres de Paris et de la France, pour détruire le christianisme en le remplaçant. Quand on lit les derniers discours de Danton et le dernier journal de Camille Desmoulins, le *Vieux Cordelier*, on voit que ces vrais représentants du pur sentiment national ne songeaient nullement à l'établissement d'un nouveau culte; qu'ils étaient fort opposés à la déchristianisation violente; qu'ils y voyaient, au

lieu d'un moyen de défense, une cause de division, d'anarchie, de faiblesse pour le pays.

Les premiers auteurs des déprêtrisations, de l'abolition des cérémonies catholiques et du culte de la Raison, à Paris, sont *Anaxagoras* (Chaumette) et *Anacharsis* (Cloots), deux philosophes qu'animait certainement, — comme en témoignent ces noms qu'ils se donnaient pour se *débaptiser*, — le fanatisme antichrétien bien plus que le sentiment national, et aux yeux de qui la France républicaine était un champ précieux d'action pour la foi et le zèle humanitaires. Le fanatisme antichrétien, notons-le, pouvait seul les excuser en les aveuglant sur ce qu'il y avait d'impolitique, de contraire à l'intérêt de la patrie, dans l'initiative qu'ils osaient prendre sans souci de la liberté de conscience et au mépris des droits de la Convention. Ajoutons, et c'est encore, peut-on dire, leur excuse, que le culte de la Raison devait leur paraître le couronnement naturel de ces changements opérés par le rationalisme à outrance de la Convention : établissement de l'ère républicaine et du calendrier républicain, substitution de la décade à la semaine. Ces changements ne contenaient-ils pas déjà une rupture systématique, absolue, avec la tradition chrétienne, et le culte de la Raison ne venait-il pas les compléter en en marquant le but et le sens? Comme le remarque M. Aulard, le culte de la Raison a eu ses précédents, et le principal est l'établissement du calendrier républicain. « Il suffit, dit-il, de lire le rapport de Fabre d'Eglantine et celui de Romme, si remplis d'outrages philosophiques aux dogmes, pour être convaincu que cette réforme fut inspirée par une pensée antireligieuse. Substituer aux dates et aux fêtes catholiques d'autres dates, d'autres fêtes, abolir le dimanche, imposer le laïque décadi, c'était arracher au catholicisme sa parure et son prestige, c'était l'expulser violemment de l'habitude nationale (p. 34). » Fort bien. Cependant, personne ne considère comme « un expédient de défense nationale » les dénominations nouvelles données aux mois et aux jours. Pourquoi attribuerait-on ce caractère au culte de la Raison plutôt qu'à la décade?

BOURDEAU (J.). — **Le socialisme allemand et le nihilisme russe** (in-12, Bibliothèque d'histoire contemporaine, Félix Alcan).

- Ce livre, fort intéressant, est une étude à la fois politique, philosophique et biographique. Son objet est de faire connaître l'organisation du parti socialiste allemand, son action et ses progrès; les doctrines socialistes allemandes et leur origine philosophique; la vie des fondateurs du socialisme allemand et du nihilisme russe, Lassalle, Karl Marx et Bakounine.

De ce que Lassalle et Marx ont été plus ou moins hégéliens, on a conclu un peu vite que leur doctrine socialiste a sa source dans l'hégélianisme. Il nous paraît que M. Bourdeau prend trop au sérieux cette filiation. La philosophie de Hegel a été fort à la mode, en

Allemagne, dans le second quart du siècle; il se comprend qu'à cette époque tous les Allemands cultivés en aient subi l'influence, en aient porté la marque, et que chacun ait voulu donner la couleur hégélienne à ses vues politiques et sociales, traduire ces vues en langue hégélienne, les justifier par les formes hégéliennes du raisonnement. Les systèmes ont leur destin : après la grandeur vient la décadence. A l'empire de l'hégélianisme a succédé celui de l'évolutionnisme darwiniste. Et nous voyons aujourd'hui les doctrines politiques et sociales les plus opposées chercher leur justification dans l'évolutionnisme darwiniste. Chez nous, Proudhon s'est montré, dans ses *Contradictions économiques,* féru de l'hégélianisme, qu'il connaissait fort mal. Le peu qu'il avait pu s'en assimiler et qui était arrivé singulièrement réfracté à son esprit, lui servait à donner une forme originale, un air imposant de profondeur à sa critique de l'économie politique. Mais il est certain que cette critique et les conséquences auxquelles elle conduisait ne dérivaient pas de Hegel. On peut s'en assurer en lisant les écrits qu'il avait publiés avant les *Contradictions économiques.* Lassalle et Marx étaient, on peut le croire, un peu mieux informés et pénétrés que Proudhon de la méthode et du système de Hégel; mais pas plus que Proudhon ils n'ont tiré leur socialisme de cette méthode et de ce système.

D'où vient le socialisme allemand? Du socialisme français de 1848; et le socialisme français de 1848 procède de trois initiateurs, Saint-Simon, Charles Fourier et Proudhon. Les idées socialistes ont trouvé en Allemagne un terrain favorable à leur développement; mais elles n'y sont pas nées. Nulle originalité théorique chez Lassalle ni même chez Marx. C'est à Proudhon que Marx a emprunté les prétendus principes scientifiques qu'il a enseignés aux ouvriers européens sur la marche économique des sociétés, sur la valeur et sur le capital. Ce qui est vrai, c'est qu'en Allemagne, d'où il nous revient aujourd'hui, le socialisme s'est moralement abaissé; sous l'influence de la philosophie allemande, de l'hégélianisme d'abord, puis du matérialisme transformiste, il a perdu le profond esprit de justice et d'humanité qui le caractérisait chez les socialistes français de 1848.

BRÉMOND D'ARS (GUY DE). — **Les temps prochains, la guerre, la femme, les lettres** (in-12, Perrin et Cie).

M. de Brémond d'Ars nous parle, en ce volume, de l'avenir de la guerre, de l'avenir de la femme, de l'avenir des lettres.

Joseph de Maistre tenait que la guerre est nécessaire et d'institution divine, parce que c'est une loi du monde. M. de Brémond réfute J. de Maistre. La guerre n'est pas divine, parce que Dieu « n'a jamais voulu des sacrifices humains pour payer la dette de l'humanité »; si le sacrifice humain fut prescrit par la plupart des religions païennes, « il fut interdit par la religion de Jéhovah (p. 7) ». La guerre n'est pas néces-

saire ; dire qu'elle est la loi du monde, c'est dire qu'il n'y a pas de différence entre l'animal et l'homme, que la loi des hommes, comme celle des animaux, est de s'entre-tuer, de lutter pour la vie par la force et la ruse. Conclusion : la guerre est « un mal » ; l'abolition de la guerre « un idéal absolu (p. 22) ».

Cet idéal est-il réalisable ? L'auteur le croit. La guerre s'est faite de plus en plus humaine ; elle doit se faire de plus en plus rare. Le respect croissant de la personne humaine, qui a transformé la guerre finira par la supprimer. Quelles voies suivre pour aller le plus vite possible à cet avenir ? « Il n'est qu'un moyen : améliorer les cœurs par une culture franchement moderne (p. 62). » — Voilà, dirons-nous, qui est un peu bien vague. Quelle est cette culture moderne ? Comment l'amélioration des cœurs fonderait-elle la paix, si de très nobles sentiments s'opposent à l'abolition de la guerre ? Pour humaniser la guerre, il n'eût pas suffi d'améliorer les cœurs : il a fallu changer dans les esprits la conception de l'objet qu'elle poursuit. Pour la supprimer, il faudrait changer dans les esprits la conception du droit qui l'entretient.

M. de Brémond croit que l'intérêt social et aussi l'intérêt particulier de la femme prescrivent de « garder les institutions de la famille et du mariage (p. 78) », et, pour que la famille ne ressemble pas à un Etat sans gouvernement, à une société d'affaires sans directeur, « la subordination légale de l'épouse à l'époux (p. 81) ». Mais il ne voit aucune raison qui empêche d'admettre la femme aux droits politiques aussi bien que l'homme. « La concession du droit de vote aux femmes, dit-il, ne ferait nullement une révolution dans la famille et pourrait donner des résultats fort conservateurs dans la commune, le département et l'Etat (p. 88). » Pourquoi ne réduirait-on pas les incapacités légales de la femme à celles qui dépendent de sa constitution physique ? — Il s'agit précisément de savoir, dirons-nous, si la constitution physique de la femme ne lui interdit pas la participation à la souveraineté politique, en lui ôtant l'espèce de capacité que la souveraineté politique paraît supposer. Et puis il faudrait examiner un peu plus sérieusement peut-être que ne l'a fait M. de Brémond si l'égalité politique des deux sexes n'est pas, par ses conséquences nécessaires, incompatible avec la subordination de l'épouse à l'époux.

Dans le troisième chapitre, l'auteur montre les horizons nouveaux qu'ouvre aux lettres le progrès des diverses sciences, surtout de la psychologie expérimentale. Nous signalerons les pages curieuses où il explique par l'hypnose le caractère d'Hamlet, dans le drame de Shakespeare, et celui de Charles IX, dans l'histoire de la Saint-Barthélemy.

COURCELLE-SENEUIL (J.-G.). — **La société moderne, études morales et politiques** (in-12, Guillaumin).

La plupart des études réunies en ce volume avaient été publiées antérieurement en divers recueils : dans le *Journal des Economistes*, dans la *Nouvelle Revue*, dans le *Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*. La forme n'en est pas excellente et l'on ne peut dire qu'elles constituent un livre bien composé; mais elles témoignent de vues fortement liées et, sur nombre de points, originales. Elles peuvent se diviser en études morales, études politiques, études économiques.

Etudes morales. — La morale de M. Courcelle-Seneuil est utilitaire, non en ce sens qu'elle fait procéder le devoir du mobile intéressé, mais en ce sens qu'elle fait consister le bien, objet de la loi morale, dans l'utilité universelle. Elle est indépendante, non seulement des religions révélées, mais même de la religion naturelle, c'est-à-dire de la croyance en Dieu et à la vie future. Dieu, ses attributs et notre destinée échappent à « la démonstration, qui résulte de comparaisons » et à « la science, qui repose sur des observations de fait (p. 20) ». C'est une vérité incontestable que personne « n'a reçu d'en haut et par une révélation surnaturelle connaissance des lois divines (p. 21) ». Il est téméraire d'affirmer que tout, dans l'univers, « obéit à des desseins semblables à ceux de l'homme (p. 25) ». Le commandement moral tire son autorité de « l'inclination sympathique », qui est « la plus forte et la plus libre » des inclinations natives, celle qui cultive les autres « en les domptant et les réglant ». Il « se rectifie incessamment par l'expérience (p. 27) ».

M. Courcelle-Seneuil méconnaît entièrement la place nécessaire de l'apriorisme en morale; par suite, le véritable caractère des idées d'obligation et de sanction; par suite, la légitimité et l'importance d'un domaine de la croyance métaphysique et religieuse.

Etudes politiques. — Nous devons signaler particulièrement celle qui est consacrée à la théorie du mandat législatif. M. Courcelle-Seneuil nie que l'on doive voir un réel mandat dans ce qu'on appelle improprement mandat politique. « L'élection législative, dit-il, n'est pas un mandat, c'est un choix, comme l'indique le mot, le choix de l'homme que l'on estime le plus capable de bien remplir les fonctions de législateur, et au besoin, celle de gouvernant (p. 108). » L'élection législative ne peut conférer un mandat, d'abord, parce que « la souveraineté n'est pas un bien privé », dont il soit possible de faire « l'objet d'un contrat valable (p. 103) »; ensuite, parce que les volontés des électeurs ne sont pas concordantes, et que l'élu « ne saurait être, à quelque point de vue qu'on le place, considéré comme le mandataire de la minorité, qui a voté contre lui (p. 104) ». De cette fausse assimilation de l'élection législative à un mandat découlent logique-

ment de très mauvaises conséquences : dans la pratique, la corruption de l'électeur, l'avilissement de l'élu, l'injustice et la faiblesse du gouvernement; en théorie, la doctrine du mandat impératif, celle de la représentation proportionnelle, la négation du suffrage à plusieurs degrés.

Cette forte critique du mandat législatif nous parait très juste. Il faut bien admettre, cependant, que l'élection périodique implique des rapports entre l'élu et les électeurs; que ces rapports nécessaires ont d'incontestables et sérieux avantages; que les mots *mandat* et *représentation*, appliqués par analogie à ces rapports, peuvent être entendus en un bon sens. Ce qui est vrai et ce qu'il faut retenir, c'est que le mandat législatif doit être considéré comme très différent du mandat civil. Il suffit de comprendre la différence qui les sépare pour rejeter les mauvaises conséquences que l'on en a tirées, notamment la doctrine anarchique du mandat impératif.

Etudes économiques. — La plus intéressante est celle qui traite du contrat de prestation de travail. Les socialistes contestent la légitimité de ce contrat, en disant qu'entre le patron qui peut attendre et l'ouvrier qui ne le peut pas, les conditions ne sont pas égales. « Si l'on voulait, répond M. Courcelle-Seneuil, attaquer les contrats sous prétexte du besoin pressant de l'un ou de l'autre des deux contractants, aucun contrat ne serait valable; car tout homme, lorsqu'il contracte, agit sous l'impulsion d'un besoin (p. 354). »

Il nous parait clair que l'inégalité des besoins est inévitable dans tous les contrats économiques, dans le louage de travail, comme dans le louage de capital, comme dans les échanges de marchandises. L'intervention de l'Etat pour égaliser les besoins et les forces en présence dans ces contrats serait la négation même de la loi d'offre et de demande, la négation de l'échange, la négation de l'ordre économique tout entier.

GREEF (GUILLAUME DE). — **Les lois sociologiques** (brochure in-8°, Bruxelles, Librairie centrale des sciences).

M. G. de Greef est un disciple d'Auguste Comte : il porte dans l'étude et l'enseignement de la science sociale l'esprit et la méthode du positivisme. En cette brochure sur les lois sociologiques, qui est une leçon d'ouverture, il reproduit les vues du philosophe français sur la classification et l'évolution des sciences, avec des modifications qui nous paraissent originales et intéressantes.

Nous remarquons d'abord qu'il établit avec plus de précision qu'Auguste Comte la distinction des sciences abstraites et des sciences concrètes. « Il y a, dit-il, une astronomie abstraite et une astronomie concrète, une sociologie abstraite et une sociologie concrète. Il y a, en effet, une astronomie et une sociologie qui ont pour objet la science des lois de tous les corps célestes et de toutes les sociétés,

abstraction faite de la structure et du fonctionnement transitoires de ces corps et de ces sociétés dans le temps et dans l'espace; ceux-ci sont du domaine de la sociologie et de l'astronomie concrètes (p. 5). »

La psychologie ou physiologie psychique n'est plus, pour M. G. de Greef, une simple division de la biologie. Il en fait, en raison de son importance, une science principale, sans s'arrêter à cette objection, que les phénomènes psychiques « sont un cas spécial, plus complexe, des propriétés vitales », attendu que les propriétés vitales sont, de la même manière, « une combinaison supérieure et particulière des propriétés chimiques et psychiques (p. 8) ». La logique devient une branche de la psychologie. « La logique ou la science des lois du raisonnement, dit notre auteur, n'a pu être placée que par des métaphysiciens parmi les sciences les plus générales et les plus simples. En dehors de la sociologie, la logique est au contraire la plus complexe des sciences; sa constitution même, encore fort défectueuse, ne pourra se parfaire que grâce aux progrès de la psychologie générale dont elle est une dépendance (p. 26). »

La sociologie cesse d'être une science unique; c'est un groupe de sept sciences abstraites, qui se rangent dans l'ordre suivant, d'après leur spécialité et leur complexité croissantes : 1° économique; 2° génésique (science de l'organisation des rapports génésiques, c'est-à-dire sexuels, familiaux ou relatifs à la population en général); 3° esthétique; 4° science des croyances (religieuses, métaphysiques, positives); 5° éthique; 6° droit; 7° politique. L'économique est la première des sciences sociales, celle dont dépendent toutes les autres, parce qu'elle étudie les phénomènes les plus généraux et les plus simples de la vie collective.

M. G. de Greef reproche, comme Littré, à Auguste Comte d'avoir délaissé, en sociologie, la méthode positive, d'après laquelle le raisonnement déductif ne peut être légitimement employé dans une science quelconque, si les prémisses sur lesquelles opère ce raisonnement n'ont pas été d'abord solidement établies par les procédés inductifs. Le reproche est fondé: car chez le fondateur d'une philosophie qui rejette entièrement l'apriorisme et qui ne veut connaître que des sciences naturelles, il y avait, semble-t-il, inconséquence à faire hâtivement usage de la déduction dans la dernière, la plus spéciale et la plus complexe de ces sciences. Le système de politique de Comte peut donc être considéré, d'après la méthode positive, comme une construction prématurée.

LACHERET, ALLIER (R.), STŒCKER. — **Le christianisme et la question sociale**, conférences données à Genève sous les auspices de la Société chrétienne suisse d'économie sociale (brochure in-8°, Genève, Gauchat et Eggimann ; Paris, Fischbacher).

En cette brochure sont réunies trois conférences : la première, de

M. Lacheret, sur *le Christianisme et la Réforme;* la seconde, de M. Raoul Allier, sur *le Protestantisme et la Réforme sociale;* la troisième, de M. Stœcker, sur *le Socialisme chrétien en Allemagne.* Nous ne dirons rien de cette dernière qui nous paraît dénuée d'intérêt et de valeur.

M. Lacheret, dans sa conférence, montre que le christianisme seul peut inspirer la réforme sociale « parce qu'il possède le véritable esprit de liberté, d'égalité et de fraternité (p. 58) ». Chaque homme n'est-il pas, selon le christianisme, « une pensée de Dieu », donc une individualité immortelle qui a droit au respect? N'efface-t-il pas toutes les inégalités d'intelligence et de force devant l'égalité supérieure des âmes? Ne fait-il pas de l'amour la plus grande des vertus? Ne voit-on pas, d'ailleurs, qu'en fait c'est l'esprit chrétien qui a animé et soutenu jusqu'ici toutes les œuvres fondées pour lutter contre la misère?

La conférence de M. R. Allier est fort intéressante. Il y montre très bien que le protestantisme peut être le principal ouvrier de la réforme sociale par cette première et suffisante raison qu'il est le pire ennemi de l'esprit révolutionnaire. Qu'est-ce que l'esprit révolutionnaire? C'est la passion du merveilleux transportée dans la politique. Cette passion du merveilleux « se réduit en une confiance enfantine dans les vertus de quelques phrases ou de quelques personnages », et celle-ci à son tour « se ramène au mépris des individus (p. 76) ». L'esprit révolutionnaire ne peut être déraciné que par une religion de liberté. Le protestantisme ruine l'esprit révolutionnaire, parce qu'il respecte l'individu en ce qu'il y a en lui de plus saint, dans sa conscience, dans son action sur lui-même, et que « le respect dans l'ordre spirituel entraîne le respect dans tous les domaines (p. 78) ».

Mais le protestantisme n'est-il pas, par son esprit individualiste, opposé à toute réforme sociale? N'est-il pas favorable au libéralisme extrême des économistes, à la doctrine qui tend à restreindre de plus en plus la compétence et les attributions de l'Etat? M. Allier n'admet pas que l'individualisme religieux implique l'individualisme économique. De ce que l'autonomie morale de l'individu est le but de l'évolution sociale, il ne suit pas que l'on doive crier : l'Etat, c'est l'ennemi. Elle exige, au contraire, certaines interventions de l'Etat, même contre la liberté des contrats. C'est que la liberté des contrats n'est qu'apparente pour ceux à qui leur condition économique ôte toute indépendance. L'Etat doit donc entourer le faible de sa protection et lui rendre possible l'usage d'une liberté que sa faiblesse et ses besoins pressants rendent illusoire. « Ainsi se justifie la réglementation des heures de travail pour les enfants, pour les femmes et même pour les hommes adultes (p. 94). »

M. Allier n'a peut-être pas assez réfléchi aux dangereuses conséquences du principe sur lequel il fonde l'intervention de l'Etat dans les rapports économiques. Si en vertu de ce principe on tient que

l'Etat a le droit et même le devoir de fixer une limite maxima de la durée du travail, il faut aussi lui accorder le droit et lui imposer le devoir de déterminer, dans l'intérêt du faible, un minimum de salaire. C'est ce que demandent les socialistes catholiques de l'école de M. de Mun. Mais l'établissement d'un minimum légal de salaire, c'est la main-d'œuvre soustraite à la loi d'offre et de demande qui régit toute valeur. Et si la main-d'œuvre est soustraite à cette loi, on ne voit pas pourquoi le louage du capital, et en général tous les produits et services n'y seraient pas soustraits également.

LAVERGNE (BERNARD). — **L'évolution sociale** (in-12, Fischbacher).

De ce livre consacré à l'étude de la question ouvrière on peut bien dire qu'il est de bonne foi. Nous n'en connaissons pas où cette question soit traitée avec plus de souci de la vérité et de la justice, avec plus de sympathie pour la condition des travailleurs salariés. Il est divisé en deux parties : la première où l'auteur expose et critique les systèmes socialistes, notamment celui de Karl Marx; la seconde (partie positive), où il étudie les moyens pratiques de réforme sociale, notamment la participation aux bénéfices et l'association coopérative de production.

M. Bernard Lavergne n'admet pas, comme les socialistes révolutionnaires, qu'un principe d'injustice radicale soit inhérent à l'ordre économique libéral; il repousse donc l'idée d'une révolution sociale violente. Mais il reconnait les imperfections et les misères de notre régime industriel; il croit que l'on peut corriger ces imperfections, et que, contre un mal trop réel, devenu dangereux et menaçant pour la civilisation, tous, État, patrons et ouvriers, doivent unir leurs efforts; en un mot, il estime possible, légitime, nécessaire une évolution sociale pacifique et progressive.

La critique du système de Marx (chap. II) nous parait insuffisante; mais elle est heureusement complétée par le chapitre VIII sur le partage des produits. L'idée très simple sur laquelle se fonde ce système est que l'ouvrier n'est payé que pour une partie de son travail. Comment Marx sait-il qu'il en est ainsi? Parce qu'il tient pour évident que le travail de l'ouvrier est le seul facteur réel de la production; que, par suite, l'ouvrier a droit à un salaire équivalent à *tous* les produits; que, par suite, la part que s'attribue le capital ne pouvant être considérée comme une rémunération légitime, est injustement enlevée à l'ouvrier, est en réalité due à un *sur-travail* que l'ouvrier est obligé de s'imposer. Il est clair que le système est ruiné, si le capital et le talent concourent à la production; si, comme la main-d'œuvre, ils ont le droit d'être rémunérés; et si leur rémunération ne peut être fixée que par la liberté des contrats, d'après la loi générale de la valeur.

Un des meilleurs chapitres du volume est celui qui a pour titre :

Le quatrième état. Cette idée d'un quatrième état est absolument fausse en sociologie Les ouvriers ne forment pas une classe politique et sociale, comme autrefois la noblesse, le clergé et le tiers état, mais une catégorie économique dont ils peuvent ne faire partie que temporairement, et qui d'ailleurs ne les empêche pas de faire partie d'une autre. Ne sait-on pas que, grâce à l'épargne et à l'assurance, nombre de travailleurs peuvent devenir propriétaires pendant qu'ils restent employés et salariés ? De cette absurde assimilation d'une catégorie économique à une classe politique naît l'idée illusoire et funeste d'une révolution sociale qui doit amener par la force le triomple et l'avènement du quatrième état, comme la révolution de 89 a amené le triomphe et l'avènement du tiers état. Entre le socialisme révolutionnaire et les moyens de l'évolution sociale il y a une contradiction qu'on ne saurait trop mettre en lumière. Le socialisme révolutionnaire cherche à exaspérer et à transformer en lutte violente de classes l'opposition naturelle et relative des intérêts qui se trouvent en présence dans l'atelier. La participation et l'association coopérative tendent à diminuer cette opposition, en faisant prévaloir et en rendant sensible dans l'organisme industriel la solidarité nécessaire des agents de la production. Les principes et les passions du socialisme révolutionnaire sont le grand obstacle à la participation et à l'association coopérative ; celles-ci sont la négation des principes et des passions du socialisme révolutionnaire.

LAVOLLÉE (RENÉ). — **La morale dans l'histoire, étude sur les principaux systèmes de philosophie de l'histoire depuis l'antiquité jusqu'à nos jours** (in-8°, Plon).

L'objet de cet ouvrage paraît assez peu déterminé. D'après le titre, l'auteur aurait pu l'étendre beaucoup plus qu'il ne l'a fait, car tous les faits historiques peuvent donner lieu à des considérations morales. D'après le sous-titre, il aurait dû le restreindre, car il n'y a aucun système de philosophie de l'histoire avant les temps modernes. La philosophie de l'histoire suppose un développement, un progrès général de l'humanité, soumis à des lois. Déterminer ce mouvement général de l'histoire et le diviser en périodes successives, c'est construire un système de philosophie de l'histoire. L'idée d'un tel mouvement ne pouvait naître dans l'antiquité grecque et romaine, elle vient des Juifs ; elle a son origine dans le monothéisme et le messianisme : dans le monothéisme, car elle impliquait l'idée d'une destinée de l'humanité, liée elle-même à celle de l'unité de Dieu ; dans le messianisme, car l'espérance messianique marquait un but général et donnait un sens général à la marche de l'histoire.

La philosophie de l'histoire ne commence réellement qu'avec Bossuet ; et c'est ce qui donne, comme l'a bien vu M. F. Brunetière, un haut intérêt philosophique au *Discours sur l'histoire universelle.* La

première partie du livre de M. Lavollée est donc, à vrai dire, un hors-d'œuvre dans une étude sur le mouvement et les lois de l'histoire.

La seconde partie contient des chapitres intéressants, notamment ceux qui sont consacrés à Vico, à Herder, à Turgot, à Condorcet. Mais il y en a qui ne se rapportent pas plus au sujet que ceux de la première partie. Nous ne voyons de philosophie de l'histoire, au sens précis qui est donné à cette expression, ni dans Leibniz, ni dans Montesquieu, ni dans Voltaire, ni dans Rousseau, ni dans Bonald, ni dans Gœthe. D'autre part, il nous faut signaler dans l'ouvrage de regrettables lacunes. La philosophie de l'histoire d'Auguste Comte et celle de Buckle y sont mentionnées en quelques lignes; celle de Ballanche, celle de Saint-Simon, celle de ses disciples, celle de Buchez, celle de Charles Fourier y sont complètement omises.

LEROY-BEAULIEU (Anatole). — **La papauté, le socialisme et la démocratie** (in-12, Calmann Lévy).

Ce livre est un commentaire ingénieux, — plus ingénieux qu'exact, — de l'encyclique *Rerum novarum* du pape Léon XIII sur la condition des travailleurs. M. A. Leroy-Beaulieu estime que l'enseignement de cette encyclique est, tout bien considéré, suffisamment conforme aux principes du libéralisme économique. Il y met de la bonne volonté. Nous nous permettons de penser qu'il tire fortement « la couverture » à lui, quoi qu'il dise pour s'en défendre.

Il nous semble parfaitement clair que, si l'encyclique défend la propriété individuelle envisagée comme espoir et rémunération du travail, elle énonce les principes mêmes du socialisme sur la production de toutes richesses par les ouvriers et sur leur droit à un minimum de salaire « Tous les biens de la société, dit le pape, c'est le travail de l'ouvrier, travail des champs ou de l'usine, qui en est surtout la source féconde et nécessaire; bien plus, dans cet ordre de choses le travail a une telle fécondité et une telle efficacité que l'on peut affirmer, sans crainte de se tromper, qu'il est la source unique d'où procède la richesse des nations, *non aliunde quam ex opificum labore gigni divitias civitatum.* » Proudhon et Karl Marx ne parlent pas autrement. De cette proposition, que le travail des ouvriers est la source unique de la richesse, ils concluent que la richesse doit appartenir à ceux-là seuls qui la produisent, c'est-à-dire aux seuls ouvriers, et que le capital n'a droit à aucune rémunération; en quoi ils sont conséquents. Le pape ne l'est pas ; car il se borne à demander que « de tous les biens que les travailleurs procurent à la société il leur en revienne une part convenable, comme l'habitation et le vêtement, et qu'ils puissent vivre au prix de moins de peines et de privations ». Cette modération, si le principe est vrai, ne suffit pas à la justice : ce n'est pas seulement *une part* qui doit revenir aux

ouvriers, puisqu'ils ont produit *le tout*. Mais le principe n'est pas vrai. La main-d'œuvre n'est pas l'unique facteur de la richesse; il y en a deux autres : le capital qui se forme par l'épargne et le talent ou la capacité directrice. C'est donc entre ces trois agents de la production que doit s'opérer le partage des produits; et il ne peut s'opérer que d'après la loi qui régit toute valeur. L'idée d'un partage juste en soi, convenable en soi, déterminable *a priori*, c'est-à-dire indépendamment de l'accord des parties, est une chimère socialiste. Le salaire de la main-d'œuvre dépend nécessairement, en tant que salaire, de la loi d'offre et de demande, tout comme l'intérêt du capital, tout comme le prix des marchandises. Il est aussi absurde économiquement de prétendre en fixer le minimum d'après les besoins de l'ouvrier qu'il le serait de vouloir établir un maximum du prix des marchandises, d'après les besoins des consommateurs.

LOMBROSO (CESARE). — **Les applications de l'anthropologie criminelle** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Les applications de l'anthropologie criminelle supposent la distinction des criminels-nés et des criminels d'occasion. Le criminel-né se révèle, selon le Dr Lombroso, par des signes anatomiques et physiologiques. En un mot, il y a un type du criminel-né. L'auteur montre, par des exemples, comment la connaissance de ce type peut s'appliquer à la recherche de l'auteur du crime. « Le type, dit-il, fournit un indice d'autant plus précieux qu'aucune dissimulation ne peut l'altérer et qu'il se conserve pendant toute la vie (p. 12). » Il critique le code pénal italien d'après ses principes de criminologie : il lui reproche de frapper des mêmes peines les crimes de même espèce sans tenir compte des habitudes des criminels, d'abolir la peine de mort, « qui seule peut sauvegarder les sociétés des criminels-nés (p. 17) ». Il soutient, en s'appuyant sur des faits nombreux, qu'on ne peut attendre du changement de milieu la moralisation des condamnés, tant que la distinction des criminels-nés et des criminels d'occasion ne dominera pas le système pénitentiaire. On ne doit pas « songer à réformer les criminels-nés (p. 36) ». Il faut « les séquestrer pour toujours dans les maisons des incorrigibles, ou les supprimer par la potence, lorsque leur incorrigibilité les rend trop dangereux et peut les entrainer à semer plusieurs fois la mort dans le champ des honnêtes gens (p. 37) ». Le système de la mise à l'état d'épreuve (*probation system*) ne peut donner de bons résultats que s'il est appliqué uniquement aux criminels d'occasion. On a tort, à l'établissement pénitentiaire d'Elmira, de développer, par la gymnastique, le système musculaire des criminels : on les rend ainsi plus agiles, plus forts; or, « ils le sont déjà trop, puisque l'agilité est une de leurs caractéristiques ».

L'anthropologie criminelle nous semble jugée par les conséquences qu'en tire le Dr Lombroso. Il y aurait, croyons-nous, grand danger à vouloir introduire dans la théorie des preuves judiciaires les signes anthropologiques qui révèlent le criminel-né : malheur aux prévenus qui présenteraient aux juges les oreilles en anse, l'asymétrie du visage et le prognathisme ! Nous n'admettons pas que l'objet de la peine de mort soit l'élimination des incorrigibles; et d'ailleurs il nous paraît impossible de la réserver aux seuls criminels-nés, considérés *a priori* comme incorrigibles, par l'excellente raison que l'anthropologie ne permet pas de les connaître sûrement. La même raison s'oppose à ce que l'on abandonne ce que notre auteur appelle « l'unification des peines et des crimes », c'est-à-dire l'égalité des citoyens devant la loi pénale. Cette égalité est le premier des principes libéraux. Disons enfin que les établissements pénitentiaires ne peuvent et ne doivent fonder que sur l'expérience psychologique la distinction qu'ils sont conduits à établir entre les incorrigibles et ceux qui ne le sont pas.

LOMBROSO (C.), LASCHI (R.). — **Le crime politique et les révolutions par rapport au droit, à l'anthropologie criminelle et à la science du gouvernement** (2 vol. in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Cet ouvrage comprend deux parties. La première traite des crimes politiques et des révolutions envisagées au point de vue anthropologique, des conditions dans lesquelles ils se produisent et des facteurs divers auxquels on peut les attribuer. La seconde est consacrée à l'examen des applications juridiques et politiques qui découlent des données exposées dans la première partie.

Il faut lire les observations intéressantes et curieuses recueillies par MM. Lombroso et Laschi sur les facteurs physiques, physiologiques, ethniques, sociaux, politiques, économiques, individuels des crimes politiques et des révolutions. Ces observations, qui font la valeur du livre, échappent à l'analyse; et nous devons nous borner ici à faire connaître les principes généraux posés par les auteurs au premier chapitre et qui nous mettent au cœur du sujet.

Selon eux, il y a dans le monde moral deux tendances opposées : l'inertie et la tendance au progrès. L'inertie, qui est prédominante, se manifeste par le *misonéisme* (crainte et haine du nouveau); la tendance au progrès, par le *philonéisme* (amour du nouveau). — Ces choses-là, dirons-nous, étaient connues depuis longtemps sous les noms de force de l'habitude et d'amour du changement; mais des noms nouveaux leur donnent un aspect plus scientifique, ce qui conduit peut-être à les observer plus scientifiquement. — De la prédominance de l'inertie dans le monde moral, il résulte que « l'homme et la société humaine sont instinctivement conservateurs »; que le progrès

ne peut être que très lent; que les moyens « trop brusques et trop violents » employés pour l'accélérer « ne sont pas physiologiques »; qu'en éveillant « une réaction en sens misonéistique », ils deviennent « inutiles et préjudiciables »; qu'ils constituent « un fait antisocial et, par conséquent, un crime (t. I, p. 49) ».

Ici apparaît la différence de la révolution et de la révolte. La révolution s'accorde avec l'évolution historique, elle en est l'effet préparé, nécessaire; son mouvement est lent et gradué, par suite toléré et subi sans secousses, ce qui en explique le succès; elle est étendue, générale, suivie par tout un peuple; toutes les classes y prennent part, surtout les classes élevées, quand elles ne sont pas en cause. Tous ces caractères manquent à la révolte ou sédition, qui est « une incubation précipitée, artificielle, à température exagérée, d'un embryon voué par là même à une mort certaine ». D'après cette distinction de la révolution et de la révolte, le crime politique peut être défini : « Tout attentat violent contre le misonéisme politique religieux, social, etc., de la majorité, contre l'ordre de gouvernement qui en résulte et les personnes qui en sont les représentants officiels (58). »

En ces généralités rien d'original. Sur les révolutions, les révoltes et les crimes politiques la science positive de MM. Lombroso et Laschi n'apporte vraiment aucune lumière nouvelle. Elle ne fait que répéter, en style barbare, ce qu'en disent la vieille psychologie et la vieille politique. Serait-elle, au fond, misonéiste? On le croirait en lisant la seconde partie de l'ouvrage où l'on voit les auteurs indiquer sous le nom de moyens de prophylaxie économique et politique diverses réformes déjà proposées par des écrivains étrangers à l'anthropologie criminelle, et qu'ils ne semblent pas avoir étudiées sérieusement.

MARION (HENRI). — **L'éducation dans l'Université** (in-12, Armand Colin).

Ce livre est d'un esprit modéré et sage, un peu trop optimiste peut-être. L'inspiration en est très noble et la forme exquise. Il est divisé en deux parties. La première traite des questions d'organisation universitaire, des trois degrés de l'enseignement public, de la place de l'enseignement secondaire dans l'Université, du lycée et de ses rapports avec le dehors, des maîtres répétiteurs et des professeurs. La seconde est consacrée aux questions proprement pédagogiques : idée et conditions de la discipline libérale, culture du caractère, devoirs envers les élèves faibles, punitions et récompenses, compositions et prix, exercices physiques, autorité du professeur, méthodes de l'enseignement.

M. Marion approuve la plupart des réformes qui ont été faites de notre temps dans l'enseignement secondaire. Cependant il ne méconnaît nullement l'importance des études classiques. Même il remarque,

dans une note (p. 62), que la culture qui résulte de ces études, poussées jusqu'au terme, donne généralement aux élèves une supériorité dans les études scientifiques qu'ils feront plus tard. C'est une observation qui ne nous paraît pas s'accorder très bien avec ce qu'il dit plus loin de l'enseignement secondaire moderne. Nous conservons donc nos doutes sur la valeur éducative des sciences et des langues modernes. La place qu'on a voulu leur faire, qu'on leur fera sans doute encore plus grande dans l'avenir, n'est et ne sera, en fin de compte, rien autre chose qu'une concession à l'esprit utilitaire.

Nous n'avons qu'à louer dans les vues de M. Marion sur l'éducation de la volonté, la discipline libérale, les peines scolaires, l'émulation. Nous citerons ce passage où il apprécie, en psychologue pénétrant, les effets de la punition matérielle : « On oublie, dit-il, qu'elle ferme et endurcit le cœur : elle met à l'état défensif celui qui la subit sans l'accepter; elle excite en lui l'instinct de la combativité, qui est, comme on le voit, tout le contraire de la disposition morale... Les peines trop fortes ou accumulées dépriment ou exaspèrent, n'améliorent pas. Le premier soin doit être de rendre à tous les élèves autant que possible, en les traitant délicatement, la délicatesse de sensibilité et de conscience, si fort émoussée chez quelques-uns par la rudesse des moyens traditionnels (p. 255). »

Les deux derniers chapitres contiennent, sur les méthodes actives, l'interrogation, les exercices oraux, l'explication des auteurs, les devoirs écrits, etc., nombre de réflexions intéressantes et judicieuses. Personne peut-être n'a mieux vu que M. Marion l'utilité, souvent mise en doute, de l'enseignement de la philosophie dans les lycées. « Les études philosophiques, dit-il avec toute raison, servent entre toutes pour former des esprits dignes de ce nom, qui pensent par eux-mêmes et s'appartiennent. Mortelles à la crédulité inconsciente et intolérante, elles ne font courir aucun danger à aucune croyance raisonnable. Bien loin de là, on pourrait dire plutôt qu'elles vaccinent contre l'incrédulité superficielle et tranchante. Car ce même esprit critique, qu'elles développent au plus haut point, elles le disciplinent en même temps, en le tempérant par le sentiment des suprêmes difficultés et par le respect profond des besoins du cœur (p. 384). »

NAEF (F.). — **Histoire de l'Eglise chrétienne** (in-8°, Fischbacher).

En ce volume de 428 pages, M. Naef a embrassé l'histoire entière de l'Eglise chrétienne. Il suffit de parcourir la table des matières pour voir quelle masse de renseignements et de faits il a su resserrer dans ce cadre. Il n'a pu y parvenir que par une extrême concision ; et néanmoins on doit reconnaître qu'il a presque réussi à éviter les défauts dont la concision est inséparable et qu'on reproche à tous les résumés : l'obscurité et la sécheresse.

Quatre grandes périodes : 1° De la fondation de l'Eglise au règne

de Constantin; 2° De Constantin à Charlemagne; 3° Le moyen âge; 4° Les temps modernes. Dans ces périodes principales, des parties ou périodes secondaires. En chaque partie un certain nombre de chapitres. Telles sont les divisions et subdivisions de cette histoire.

L'auteur s'y montre remarquablement impartial. On l'a même accusé de vouloir l'être un peu trop et, par suite, d'accorder généreusement à la tradition un crédit que l'on pourrait, en certains cas, lui refuser sur de bonnes et de fortes raisons critiques. Par exemple, il ne conteste pas que l'apôtre Jean ait pris part, à la fin de sa vie, au mouvement théologique qui se produisit dans l'Eglise chrétienne sous l'influence de la philosophie juive d'Alexandrie; qu'il ait été l'auteur du quatrième Evangile ; que l'Apocalypse ait été écrite, sinon par lui, au moins sous son influence, etc.

Il apprécie en général fort judicieusement les événements et les hommes. Mais sa philosophie ne semble pas bien profonde : on voudrait, par exemple, qu'il eût mieux pénétré les raisons, les sentiments qui portaient les empereurs les plus sages et les plus dévoués au bien public à proscrire la foi chrétienne; il ne suffit vraiment pas de dire que Marc-Aurèle, qui était « panthéiste, comme tous les stoïciens, ne pouvait comprendre le Dieu personnel, le Dieu aimant et miséricordieux (p. 51) ».

Les chapitres qui nous paraissent les meilleurs du volume sont ceux de la première partie de la quatrième période, consacrés aux réformateurs du XVIe siècle. Nous sommes moins satisfait des chapitres sur le XVIIe siècle. Il n'y en a qu'un seul pour les doctrines qui ont divisé les théologiens catholiques de ce temps, jansénisme, gallicanisme, quiétisme : M. Naef n'y donne qu'une idée superficielle et très insuffisante de ces doctrines et des hommes qui les défendirent.

Relevons une grave inexactitude dans la quatrième partie de la quatrième période. Nous lisons à la page 399 qu'après Néander, « on vit surgir une théologie beaucoup plus négative, celle de l'école de Tubingue », et que « ses représentants, Bruno Bauer et David Strauss, dérivèrent vers le panthéisme ». L'historien a évidemment confondu la théologie de Bruno Bauer avec la critique de F.-C. Baur; car il ne nomme même pas ce dernier dont l'influence, à notre époque, a été considérable.

NAVILLE (ERNEST). — **La condition sociale des femmes, étude de sociologie** (in-32, Lausanne, A. Imer; Paris, Fischbacher).

En cette étude, M. E. Naville repousse, avec toute raison selon nous, l'identification des deux sexes sous le rapport de leur position et de leurs fonctions dans la société. Il commence par réfuter l'opinion de ceux qui attribuent les différences psychologiques des deux sexes aux influences extérieures et à l'hérédité. Il montre que ces différences, étroitement liées aux différences physiologiques, se rattachent « au

fait que la femme est organisée en vue des fonctions de la maternité (p. 25) ». Elles sont primitives, naturelles, et non, comme le veut Stuart Mill, un produit purement artificiel. Mais, si elles sont naturelles, elles justifient des diversités dans « la participation des deux sexes aux affaires de la société (p. 20) ». Si ces diversités sont justifiées, on ne doit ni demander pour la femme la même instruction que pour l'homme, ni réclamer l'égalité absolue de l'épouse et de l'époux dans la famille, ni admettre l'égale participation des deux sexes à la vie et aux droits politiques.

Contre l'application des mêmes procédés d'éducation aux deux sexes, M. Naville invoque l'autorité des médecins, lesquels déclarent que le surmenage intellectuel, spécialement dangereux pour les jeunes filles, les rend impropres à la maternité. A l'égalité absolue de l'épouse et de l'époux, il oppose la nécessité d'un gouvernement dans la société conjugale comme en toute société. Contre la participation des femmes à la vie politique, il allègue l'incompatibilité de la vie politique avec « l'administration des affaires domestiques que les indications les plus claires de la nature remettent aux femmes ». Il fait, en outre, remarquer que la vie politique introduite au foyer domestique pourrait bien augmenter le nombre des dissentiments conjugaux et des divorces, qu'il y aurait là « un germe de désorganisation de la famille », et que « ce germe ne saurait se développer sans un grand dommage pour l'état social (p. 104) ».

On voit que les arguments par lesquels M. Naville combat l'identification des droits des deux sexes sont tirés uniquement des devoirs spéciaux, conjugaux et maternels, qui dérivent de la nature féminine. L'intérêt social permanent, l'intérêt supérieur de la race, est que ces devoirs soient remplis et qu'aucune cause ne les fasse déserter. La société est donc obligée de les consacrer légalement. Elle en méconnaîtrait l'importance si elle les subordonnait et les sacrifiait à l'idée utopique d'un droit commun applicable en toutes choses aux femmes et aux hommes. C'est la fonction maternelle qui doit déterminer la condition sociale, les droits sociaux de la femme. M. Naville aurait pu et dû ajouter, — ce qui, selon nous, est décisif contre l'égalité politique des deux sexes, — que la constitution physique de la femme, liée à sa fonction sexuelle et maternelle, lui ôte l'espèce de capacité qu'exige, à ce qu'il semble, la souveraineté politique. Le sexe masculin possède, en raison de sa force supérieure, la capacité de défendre et de protéger. Le sexe féminin, à cause de sa faiblesse, a besoin d'être protégé et défendu. Au sexe fort, le devoir de protection, donc le droit de commandement; au sexe faible, le droit à la protection, donc le devoir d'obéissance. Le problème est de concilier, dans la société conjugale et dans la société civile et politique, la parfaite égalité des devoirs et droits inhérents à la personne, à toute personne, avec la différence et la corrélation nécessaires des devoirs et des droits fonctionnels résultant de la différence des sexes.

OTT (A.). — **Traité d'économie sociale, ou l'économie politique coordonnée au point de vue du progrès**, 2e édition, entièrement refondue et mise au courant (2 vol. in-12, Fischbacher).

La première édition de cet ouvrage a paru en 1851. La seconde met le lecteur au courant des faits nouveaux et des nouvelles théories, ce qui lui donne le caractère d'un livre nouveau. Quant aux idées de l'auteur, il nous apprend lui-même dans un *Avant-propos* qu'elles n'ont varié sur aucun point fondamental; et l'on s'aperçoit en lisant et comparant, dans les deux éditions, les chapitres où il traite de l'intérêt des capitaux, de la valeur en échange, de la fixation des salaires, des principes de l'impôt, qu'il est resté très fidèle à ses principes socialistes de 1848.

L'idée maîtresse de M. Ott, ce qui nous paraît le *fons erroris* de son socialisme, comme d'ailleurs de tous les socialismes, c'est l'idée d'une *juste* valeur, c'est-à-dire d'une valeur inhérente aux produits et aux services, indépendante des désirs qu'ils sont destinés à satisfaire, des demandes auxquelles ils répondent, indépendante, en un mot, de la loi d'offre et de demande. Cette idée est une chimère. La valeur consiste essentiellement, exclusivement dans l'utilité sentie, laquelle se mesure par la demande, se règle sur le désir, s'étend avec lui et en subit les variations. M. Ott veut que le travail soit le fondement de la valeur; mais ce n'est pas par la fatigue, par la peine qu'il coûte, qu'un travail vaut au point de vue économique; c'est par ses effets, ses résultats, par le service qu'il rend, par l'utilité de ce qu'il produit; en un mot, ce n'est pas comme *labor*, c'est comme *opus*. Un travail sans utilité est une non-valeur. M. Ott intervertit les vrais rapports des choses, quand il fait dépendre la valeur des produits de la valeur du travail; c'est au contraire la valeur du travail qui dépend de celle des produits; et c'est cette dépendance fatale qui dirige le travail, qui le pousse, le force incessamment à s'appliquer aux œuvres les plus désirées, les plus demandées, à poursuivre les fins les plus utiles.

C'est à Proudhon que M. Ott a emprunté cette idée d'une juste valeur, d'une valeur qui relève à priori de la morale, d'une valeur réelle qui préexiste au contrat d'échange, qui n'est pas créée par les désirs et les volontés des contractants, mais à la connaissance et à la détermination de laquelle les contractants s'efforcent et doivent s'efforcer d'arriver. Cette fausse et malheureuse idée engendre toutes les utopies qui menacent l'ordre économique, notamment l'égalité des salaires pour le même temps de travail et la gratuité du crédit. Il est vrai qu'elle se heurte à la nature des choses; mais si elle ne peut détruire l'ordre économique, elle peut très bien atteindre la forme libérale de l'État. Le socialisme est le grand danger futur de la liberté politique : il ne lui permettra pas de se fonder là où elle n'existe pas; il l'empêchera de vivre là où elle existe.

SECRÉTAN (Charles). — **Mon utopie, nouvelles études morales et sociales** (in-12, Paris, Félix Alcan; Lausanne, F. Fayot).

L'*Utopie* de M. Secrétan comprend les solutions du problème économique, du problème social et du problème religieux, telles qu'il les rêve en la générosité de son cœur, resté jeune et ardent. Il résout le premier par la nationalisation de la terre; le second, par l'égalite juridique absolue des deux sexes; le troisième par une religion indépendante de la théologie, par une Eglise sans dogme et sans confession de foi. La première solution n'est autre que le collectivisme de Colins. Dans la seconde, qui est d'esprit saint-simonien, l'auteur se rencontre avec Stuart Mill. Pour le troisième, il se place sur le terrain du protestantisme libéral, tel que le comprenait autrefois M. F. Buisson. La terre, instrument commun du travail, devenue propriété collective; la femme, complètement émancipée et partageant tous les droits de l'homme, les droits politiques comme les droits civils; une religion d'amour, d'adoration en esprit, enfin réalisée, qui rallie et ne divise plus : ce triple idéal témoigne d'une philanthropie, d'un sentiment chevaleresque et d'une tolérance qui donnent une physionomie singulièrement attrayante et sympathique au philosophe de Lausanne.

Et pourtant il nous paraît très clair que la raison doit résister à ces rêves séduisants, qu'elle doit y voir l'inspiration d'une sorte de romantisme social et religieux. La suppression de la propriété foncière individuelle tendrait fatalement par ses conséquences à détruire la liberté, avec les biens de toute espèce qui en sont les fruits et qui sont mille fois supérieurs aux maux dont on peut l'accuser. L'émancipation féminine sacrifierait les vrais rapports de justice qui doivent exister entre les sexes à une égalité contraire à la physiologie et à la psychologie. Une religion sans doctrine ne pourrait exercer aucune action sur les sentiments et sur la vie.

SPULLER (Eugène). — **L'évolution politique et sociale de l'Eglise** (in-12, Bibliothèque d'histoire contemporaine, Félix Alcan).

Ce livre se compose des articles publiés par l'auteur, pendant deux années, de 1890 à 1892, dans la *République française*, sur l'évolution politique et sociale de l'Eglise catholique. Ces articles ont été écrits pour montrer le caractère sérieux et l'importance de cette évolution, et pour provoquer les réflexions de la démocratie sur les conséquences qui en découlent et sur la nécessité d'en tenir compte. M. Spuller les a réimprimés et réunis en volume, parce qu'il est convaincu qu'ils peuvent encore servir à l'instruction du parti républicain. Ils nous présentent, dans leur ordre chronologique, les faits par lesquels s'est manifestée la nouvelle politique de la papauté et de l'Eglise, depuis

le toast du cardinal Lavigerie jusqu'à l'article de M. Lamy sur le devoir des conservateurs. Ces faits y sont envisagés dans leur intime relation avec l'état des intelligences et les passions des partis. Ils y sont discutés, appréciés avec l'impartialité, la haute raison et la clairvoyance d'un véritable homme d'Etat. C'est l'histoire critique, très intéressante, de notre vie intérieure pendant deux ans.

M. Spuller voit dans l'évolution de l'Eglise « l'événement capital de la fin du XIXe siècle ». Ce mouvement d'opinion, dit-il, va « décider de toute une orientation nouvelle de société humaine ». En France, il a déconcerté les anciens partis et surpris nombre de républicains qui se font l'idée la plus fausse de l'immobilité de l'Eglise catholique. Cependant l'histoire prouve qu'elle est « douée des plus heureuses et des plus souples facultés de transformation et d'accommodation aux temps et aux circonstances (*Avant-propos*, p. III) ». Le coup de barre imprimé de droite à gauche par Léon XIII à la barque de saint Pierre s'explique très naturellement : il a pour objet de rapprocher l'Eglise des foules et de « remettre à leur tête cette grande puissance morale, qui a conduit le monde pendant tant de siècles et qui n'a perdu progressivement son influence sur les hommes et les nations qu'au fur et à mesure qu'elle s'est éloignée de son inspiration première (p. XXXIV) ». La décision très réfléchie d'où est sortie cette évolution a été déterminée par le triomphe définitif du principe électif et démocratique en France.

Tous les articles qui forment ce livre témoignent d'un sens politique admirable. Mais M. Spuller n'a dû y traiter qu'au point de vue politique un sujet qui relève avant tout de la philosophie morale et religieuse. Il a craint de s'aventurer sur le terrain de la théologie; de là l'insuffisance des jugements qu'il porte sur les encycliques de Léon XIII. La théologie seule peut faire comprendre comment, dans quel sens et dans quelle mesure l'Eglise catholique peut, sans inconséquence, évoluer, en sa politique, tout en restant immuable en son enseignement dogmatique et moral.

TARDE (G.). — **Etudes pénales et sociales** (in-8°, Bibliothèque de criminologie, Lyon, A. Storck; Paris, G. Masson).

Ce volume se compose de morceaux détachés, déjà publiés en différentes revues et à des dates plus ou moins récentes, mais qui, présentant « l'application d'une même doctrine à des actualités variées » paraissent « pour la première fois sous leur véritable jour, grâce au mutuel reflet qui les entre-éclaire (*Avant-propos*) ». On y retrouve les qualités qui caractérisent l'auteur de la *Philosophie pénale* et des *Lois de l'imitation* : une érudition singulièrement riche et variée, une originalité de pensée qui éclate presque à chaque ligne. En voici les titres: *Le duel; Le délit politique; L'atavisme moral; L'amour morbide; Quatre crimes passionnels; L'archéologie criminelle en Périgord; La*

crise de droit moral et la crise de droit pénal; Etudes criminelles et pénales; L'idée de culpabilité; Les lois de l'imitation; Dépopulation et civilisation; Les idées sociologiques de Guyau; Le suffrage dit universel.

Toutes ces études se rattachent aux théories générales de M. Tarde: l'imitation conçue comme le fondement de la vie sociale, et comme l'explication la plus satisfaisante des phénomènes sociaux; le crime envisagé comme le résultat de causes sociales plutôt que de causes physiologiques; la responsabilité fondée sur l'identité personnelle et la similitude sociale. Elles illustrent, appuient, confirment un système de sociologie et de criminologie, de grande et belle apparence, dont les parties sont fortement liées et que nous estimons très supérieur aux doctrines et aux travaux des criminalistes italiens. Ce système qui veut être étudié sérieusement, et dont nous ne saurions aborder l'examen en cette notice, contient, nous semble-t-il, une part de vérité fort importante et parfaitement conciliable avec les principes de morale rationnelle que repousse l'empirisme psychologique de M. Tarde.

TARDE (G.). — **Les transformations du droit**
(in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Ce livre riche en vues et suggestif, comme tous ceux de M. Tarde, a été écrit pour montrer l'insuffisance de l'évolutionisme juridique, tel qu'il est généralement interprété.

Selon l'auteur, les évolutionistes ont le grand tort de ne considérer comme possible qu'un seul mode de développement, celui que présentent les êtres organisés, c'est-à-dire un type d'évolution exceptionnel et « singulièrement routinier (p. 8) ». Ce type d'évolution, ils veulent à toute force le retrouver dans toutes les transformations sociales. Sans se défier d'analogie superficielles, sans faire attention aux différences profondes, ils se plaisent à assimiler la croissance d'une langue, d'une religion, d'un corps de droit à celle d'une graminée ou d'un quadrupède. Il ne leur vient pas à l'idée que l'évolution peut et doit avoir en sociologie des caractères qu'elle n'a point en biologie. Placés au point de vue exclusivement biologique, ils sont conduits à s'exagérer le nombre et la portée des similitudes qui frappent l'esprit tout d'abord quand on compare des corps de droit réputés étrangers l'un à l'autre »; à « tenir toutes ces ressemblances, vraies ou fausses, pour spontanées (p. 10) »; à méconnaître le rôle social de l'imitation au point de « préférer à l'explication claire d'une partie de ces ressemblances par la contagion de l'exemple leur explication obscure par l'atavisme et l'hérédité (p. 11) ».

C'est avec toute raison, croyons-nous, que M. Tarde repousse toute idée d'une marche uniforme et unilinéaire de l'évolution juridique; en quoi il est d'ailleurs conséquent aux vues originales qu'il a expo-

sées dans ses *Lois de l'imitation* sur la constitution de la sociologie comme science distincte. Nous regrettons de ne pouvoir analyser ici les chapitres très intéressants et très instructifs où il examine les applications d'un évolutionisme étroit et simpliste au droit pénal, à la procédure criminelle, au régime des personnes, au régime des biens, aux obligations. La critique qu'il fait de ces applications nous paraît fortement motivée et vraiment décisive.

Nous avons, en cet ouvrage de M. Tarde, un premier essai, curieux et remarquable, de philosophie analytique de l'histoire du droit.

VALEZ (ALBERT). — **Le socialisme catholique en France à l'heure actuelle** (brochure in-8°, Montauban, imprimerie Granié).

Les catholiques français sont divisés sur les questions sociales en deux écoles : l'école de Leplay et l'école de M. de Mun. C'est à l'exposition et à l'examen des vues et des tendances de ces deux écoles que M. Valez a consacré sa thèse de baccalauréat en théologie, soutenue devant la Faculté de théologie protestante de Montauban.

L'école de Leplay se rapproche de l'école économiste, individualiste et libérale; elle fait appel à la liberté et à l'initiative individuelle; elle se défie de l'action de l'Etat; elle n'admet pas qu'il intervienne dans le travail de l'homme adulte; c'est avant tout aux moyens d'ordre moral, au Décalogue et à l'Evangile, à la charité chrétienne, qu'elle demande la réforme de l'ordre économique.

Sans prendre le nom de socialiste, l'école de M. de Mun se rapproche des écoles socialistes. La libre initiative des individus ne lui paraît pas suffire pour la réforme sociale. La question sociale est, pour elle, une question, non de charité seulement, mais de justice; et c'est au nom de la justice qu'elle se prononce pour l'intervention de l'Etat dans les relations des patrons et des ouvriers. Elle pose en principe le droit de l'ouvrier à un salaire qui lui permette l'épargne pour la maladie et la vieillesse; d'où cette conséquence que l'Etat peut et doit, pour sauvegarder ce droit, déterminer un minimum de salaire et une durée maxima du travail.

L'analyse des idées sociales des deux écoles est, dans la thèse de M. Valez, claire et intéressante. Mais la critique qu'il en fait nous paraît très superficielle. Il aurait pu et dû faire remarquer que l'école de M. de Mun mérite parfaitement le nom de socialiste qu'elle repousse; qu'en invoquant le droit de l'ouvrier à un salaire approprié à ses besoins, elle fonde l'intervention de l'Etat sur le principe même de tous les socialismes; qu'elle se heurte par là à la théorie de la valeur, c'est-à-dire à tout ce qu'il y a de plus certain en économie politique; que si l'Etat peut légitimement intervenir pour assurer aux ouvriers un certain salaire, on ne voit pas pourquoi il n'interviendrait pas également pour assurer du travail à chacun dans sa profession, pour assurer des débouchés aux produits de ce travail, etc.; qu'on ne

peut violer la loi de la valeur sur un point sans être logiquement conduit à la violer sur d'autres; en un mot, que le socialisme d'Etat une fois admis, il est presque impossible de lui faire sa part.

WINTER (ALEXANDRE). — **L'établissement pénitentiaire de l'Etat de New-York à Elmira** (in-12, Ve Babé et Cie).

M. Winter nous fait connaître, en ce volume, le plan d'organisation et de réforme pénitentiaire suivi à Elmira et dû à M. Brockway. Appliquer à chaque délinquant le traitement physique et moral qui convient à sa nature : tel est le principe de cette organisation. Le traitement physique consiste dans le développement du système musculaire par les douches, les massages, la gymnastique, une bonne diététique. L'objet du traitement moral est d'affermir la volonté du détenu en le constituant son propre maître et l'artisan de sa libération. Cette libération lui est accordée dès qu'il s'est montré amendé et capable de se suffire à lui-même. D'abord conditionnelle (sur parole d'honneur), elle ne devient définitive qu'après une année de bonne conduite.

L'instruction joue un très grand rôle dans l'établissement pénitentiaire d'Elmira. Elle est professionnelle et générale. Mettre entre les mains du détenu un métier qui lui permette, après sa libération, de gagner honorablement sa vie, telle est la première préoccupation de la direction. L'instruction générale comprend la lecture, l'écriture, le calcul, l'histoire et la géographie nationales, la physiologie et l'hygiène, l'économie politique, la morale. A la morale se rapportent toutes les études.

Quand on lit le chapitre sur l'école, le plus intéressant du volume, on s'étonne que M. Winter voie et montre à Elmira l'application des principes de criminologie du Dr Lombroso. Les procédés de M. Brockway et les résultats qu'il paraît en obtenir ne s'accordent guère avec les théories fatalistes sur l'homme criminel. M. Winter, qui nous apprend qu'à Elmira « le détenu se réforme totalement (*Préface*, p. IV) », écrit que les criminels « sont, pour une grande partie, des personnes anormales, soit par des défauts de naissance, soit par des défauts de nature, qui pensent, sentent, agissent d'une manière différente de l'individu normal (p. 11) ». Entre cette conception du criminel et l'expérience qu'il rapporte, la contradiction est évidente. Si les criminels sont des personnes anormales par nature, il ne se conçoit pas qu'ils se réforment totalement; s'ils se réforment totalement, ils ne peuvent être envisagés comme des personnes anormales par nature. Aux criminels-nés du Dr Lombroso, que peuvent la gymnastique et l'instruction professionnelle et l'enseignement de la morale?

IV

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET CRITIQUE

ANGOT DES ROTOURS (JULES). — **La morale du cœur, étude d'âmes modernes**, avec une préface de M. Félix Ravaisson (in-12, Perrin et Cie).

Le titre de ce livre semble lui assigner pour objet l'examen d'un système d'éthique; mais le sous-titre indique qu'il s'y agit d'études sur une partie de l'histoire de la philosophie morale au XVIIIe et au XIXe siècle. L'auteur y passe en revue, en une suite d'esquisses fort intéressantes, les plus illustres représentants modernes de la morale du sentiment : Rousseau, Adam, Smith, Jacobi, Mme de Staël, Maine de Biran, Schopenhauer, Auguste Comte, Stuart Mill, Emerson, Herbert Spencer, Tolstoï. C'est cette morale qu'il admet et qu'il oppose à celle de l'intérêt, comme s'il fallait nécessairement choisir entre l'une et l'autre. On dirait qu'il ignore complètement la morale de la raison et du droit, ou qu'il ne lui accorde aucune valeur. Selon lui, la morale du cœur, dont il se plait à constater diverses manifestations contemporaines, est, par sa nature, religieuse; elle ramène au christianisme; il y voit la morale chrétienne en germe, comme il voit dans la morale chrétienne la morale du cœur élevée à la perfection.

Nous croyons que, s'il eût approfondi le sujet, il se fût assuré qu'il existe trois types de morale du cœur fort différents : 1o la morale bouddhique de la pitié qui se détruit elle-même par son extension et par la négation de toute idée de justice; 2o la morale de l'Evangile, où la charité, appliquée uniquement à Dieu et au prochain, est prescrite sous forme rationnelle et par là soumise à la règle du juste; 3o la morale de l'Église catholique, où l'amour est dirigé, discipliné et organisé par une autorité externe.

De la préface de M. Ravaisson nous ne dirons qu'un mot. Il y fait, nous semble-t-il, trop peu de cas des profondes analyses de la *Métaphysique des mœurs* et de la *Critique de la raison pratique*. Que l'on rende aux affections, en l'expliquant, la place légitime et nécessaire qu'elles ont dans la doctrine de la vie et de l'activité humaine

et que Kant leur avait à tort refusée, rien de mieux. Mais c'est ôter à la morale le caractère de science que d'en mettre le principe dans l'inspiration spontanée, confuse et variable du cœur. Cette tendance n'est pas un progrès; c'est tout le contraire. Serait-il possible qu'à la fin de ce siècle, sous des influences diverses, on reculât en morale au delà de Kant, en métaphysique au delà de Descartes ?

BÉNARD (Ch.). — **Platon, sa philosophie, précédée d'un aperçu de sa vie et de ses écrits** (in-8°, Félix Alcan).

Ce livre s'adresse « non aux savants et aux érudits de profession, mais au public éclairé, désireux de connaître dans son ensemble et ses parties principales la philosophie platonicienne (*Préface*, p. VIII) ». Il a pour objet d'exposer cette philosophie et de la mettre « à la portée de tout esprit sérieux, convenablement instruit, au courant des matières et de la langue philosophiques ». Si l'on en croit les critiques ou historiens de l'école positiviste (Grote, Lewes, Stuart Mill, etc.)., « le caractère dogmatique serait ce qu'il y a de plus éloigné de l'esprit et de la méthode de Platon (p. VI) ». M. Bénard est fort opposé à cette opinion, et il a voulu, par son ouvrage, lui donner « un démenti formel ».

Cette étude sur la philosophie platonicienne est divisée en trois parties : I. Introduction et dialectique; II. Physique; III. Ethique. Dans la seconde partie sont comprises, avec la cosmologie, l'anthropologie, la psychologie et la théologie; dans la troisième, avec la morale, la politique, la pédagogie, l'esthétique et la rhétorique.

La théorie centrale du platonisme est celle des idées, laquelle est liée à celle de la réminiscence, M. Bénard nous parait interpréter inexactement ces deux théories, lorsqu'il refuse, en réalité, l'existence substantielle et séparée aux idées de Platon, et lorsqu'à l'exemple et à la suite de Cousin et de M. Fouillée, il les met en Dieu, supprimant toute différence entre elles et les idées de Malebranche, de Leibniz, de Bossuet, de Fénelon; lorsqu'il ne voit dans la réminiscence de Platon que l'élément rationnel, nécessaire pour fonder la science, et lorsqu'il la réduit à l'innéisme et à l'apriorisme de Descartes, de Leibniz et de Kant. Nous croyons qu'en ces deux points importants, il méconnaît entièrement l'évolution historique des doctrines; qu'il ne tient pas compte des transformations que les théories de Platon ont subies sous l'influence du monothéisme chrétien; que ses habitudes d'esprit, venues de l'école de Cousin, le conduisent à atténuer et à effacer les traits les plus originaux du platonisme et à lui donner à tort les caractères et l'aspect du spiritualisme moderne.

BONET-MAURY (G.). — **Ignace Dœllinger** (brochure in-8°, Fischbacher).

C'est la leçon d'ouverture faite à la Faculté de théologie protestante de Paris, au commencement de l'année scolaire 1892-93. La vie et l'œuvre de Dœllinger en sont l'objet. Les premiers ouvrages de Dœllinger sont animés de l'esprit ultramontain et remplis de polémiques contre le protestantisme. Ses études d'histoire l'amenèrent à diriger sa critique contre le jésuitisme, le pouvoir temporel et l'infaillibilité du pape. En 1871, il refusa de se soumettre aux décrets du Concile du Vatican, déclarant qu'il ne pouvait accepter le nouveau dogme, ni comme chrétien, ni comme théologien, ni comme historien, ni comme citoyen. M. Bonet-Maury termine son discours d'ouverture en établissant un parallèle entre Dœllinger et Lamennais. L'un et l'autre sont arrivés à rompre avec l'autorité spirituelle qu'ils avaient longtemps reconnue. Peut-être le savant professeur n'a-t-il pas marqué avec assez de précision la différence profonde de nature qui existait entre ces deux esprits. En Lamennais. c'est la conscience philosophique et politique qui a fini par briser un pouvoir qu'elle avait d'abord postulé, mais qu'elle voyait répondre fort mal à l'idée qu'elle s'en était faite. En Dœllinger, c'est la conscience de l'historien, liée, grâce aux documents qu'il avait étudiés, par une « certitude égale à celle des mathématiques », qui n'a pu s'incliner devant un dogme contre lequel protestait toute l'histoire de l'Eglise.

BRUNETIÈRE (Ferdinand). — **Etudes critiques sur la littérature française** (in-12, Hachette).

Ce volume de critique littéraire appartient à notre revue de bibliographie philosophique par la plupart des morceaux qu'il contient, notamment par celui qui porte ce titre : *Jansénistes et Cartésiens* M. Brunetière y soutient que l'influence de Descartes et du cartésianisme « a été *nulle* au XVII[e] siècle, excepté *peut-être* en physique », — c'est nous qui soulignons les mots *nulle* et *peut-être;* — donc nulle sans aucun doute en philosophie, en morale, en théologie, en littérature, et seulement probable en science positive. Voilà une découverte dont personne ne disputera la priorité à l'ingénieux et savant critique. Mais nous croyons que, malgré son autorité et son talent, il aura quelque peine à « renverser » ou à « retourner », comme il s'y applique et s'en flatte, l'opinion générale sur ce point.

Il nous serait facile, mais il est bien inutile de montrer que son opinion particulière ou plutôt singulière (au sens propre du mot) est absolument insoutenable. Des preuves décisives à lui opposer il n'y aurait que l'embarras du choix. Cousin, Nisard et M. Francisque Bouillier sont loin d'avoir exagéré l'action de la méthode et de la doc-

trine cartésiennes sur la direction et la forme de la pensée française au XVIIe siècle. Si nous avions un reproche à leur faire, ce serait de ne pas s'en être fait encore une idée assez grande, et surtout de ne pas l'avoir mise en assez vive lumière.

D'ailleurs, nous goûtons fort, même en leurs écarts, les vues personnelles et originales de critiques indépendants tels que M. Brunetière. En histoire, comme en philosophie, leurs initiatives sont précieuses et fécondes : ils nous forcent à reviser, par un examen nouveau, des jugements traditionnels trop facilement reçus et répétés. Le paradoxe secoue notre paresse, nous éveille, nous affranchit : en se heurtant hardiment au préjugé, il le pousse à se défendre, par suite à se changer en conviction raisonnée, sentie, vivante. Et puis il est rare que l'originalité de pensée ne mène pas à faire ressortir telle vérité qui avait été méconnue ou négligée, ou qui n'avait pas été mise à sa place, appréciée à sa valeur.

Ce que M. Brunetière a très bien vu, c'est qu'il y a au XVIIe siècle deux esprits, deux courants d'idées, fort opposés; l'esprit ou courant d'idées janséniste, qui a sa source première dans la Réforme; l'esprit ou courant d'idées naturaliste, qui procède de la Renaissance. Ce qu'il n'a pas voulu voir, c'est un troisième esprit, qui a sa place et son influence distinctes entre les deux précédents, qui en tempère et en diminue l'opposition, en rationalisant et humanisant le premier, en élevant et ennoblissant le second. Ce troisième esprit ou courant d'idées est le produit de la révolution intellectuelle d'où est sortie la philosophie moderne. Si la littérature française du XVIIe siècle doit au jansénisme son caractère de gravité morale, elle doit au cartésianisme son caractère de certitude et de sérénité intellectuelle.

BUISSON (Ferdinand). — **Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre, études sur les origines du protestantisme libéral français** (2 vol. grand in-8°, Hachette).

Castellion, à la vie et à l'œuvre duquel est consacré cet important ouvrage, a défendu la liberté au double sens du mot : en métaphysique ou plutôt en théologie, le libre arbitre contre la prédestination calviniste; en morale politique et sociale, la liberté de conscience contre l'intolérance qui régnait en son temps et qui était considérée comme un droit et un devoir aussi bien dans le protestantisme, où elle était cependant une inconséquence, que dans le catholicisme dont elle découlait logiquement. Nous remercions M. F. Buisson de nous avoir fait connaître complètement, — avec quelle conscience, par quelles recherches, au prix de quel travail, il faut, pour le savoir, lire ces deux volumes, — un homme qui est, pour nous, vraiment un ancêtre en philosophie libertiste, en théologie chrétienne indépendante, en morale juridique et en politique libérale.

Deux chapitres nous semblent mériter particulièrement l'attention :

le chapitre XII, où l'on voit Castellion prendre en main la cause de la tolérance immédiatement après le supplice de Servet; le chapitre XIX, où se trouve une exposition très intéressante de sa philosophie religieuse.

Dans le chapitre XIX, M. Buisson analyse les arguments que Castellion opposait au prédéterminisme des réformateurs, notamment à la distinction établie en Dieu par Calvin entre la volonté-précepte et la volonté-décret. Il voyait dans cette dualité une duplicité monstrueuse. Il admettait que la puissance de Dieu s'arrête devant les impossibilités mathématiques, logiques, morales et même physiques. « Dieu peut tout ce qu'il veut, mais il ne veut rien qui soit contraire à la raison et à la nature (t. II, p. 185). » Il ne niait pas formellement la prescience divine des actes libres, mais il tenait que, si elle paraît incompatible avec la liberté humaine, c'est à celle-ci qu'il faut s'attacher. « Si Dieu ne sait pas, disait-il, c'est qu'il ne veut pas savoir, afin de laisser sa créature réellement libre; c'est sa bonté infinie qui limite sa puissance infinie (p. 187). » Remarquons encore qu'il rejetait la satisfaction vicaire, et que sa doctrine de la rédemption est assez semblable à celle qui, de notre temps, a été professée par Ritschl.

En lisant le chapitre XII, on admire la fermeté de raison avec laquelle Castellion a vu et montré, dès 1554, ce qu'il y avait d'illogique, d'immoral, d'odieux à maintenir dans le protestantisme le principe de la punition sociale du crime d'hérésie. Ainsi l'idée de tolérance est antérieure à Bayle et à Locke; elle apparaît à l'origine même du protestantisme; elle entre en lutte, dans les Eglises réformées, avec le régime de contrainte et de répression hérité du catholicisme; elle succombe, malgré l'éloquence de ceux qui la défendent; elle ne reparaîtra, elle ne prévaudra qu'après les leçons d'une longue et douloureuse expérience. Elle a été vaincue au XVI[e] siècle, mais elle aurait pu ne pas l'être. Si Castellion n'a pas été entendu et suivi, il faut s'en prendre à des passions et à des volontés dont la détermination n'était pas nécessaire. Il ne faut pas parler de fatalité historique.

Telle est la conclusion philosophique qui se dégage de ce grand et beau livre. « Le véritable historien, dit très bien M. Buisson, démêle ce qui est arrivé et pourquoi, mais il ne décrète pas que cela dût infailliblement arriver, il laisse voir souvent que le contraire a failli être : et c'est ce qui fait que l'histoire nous émeut. Le XVI[e] siècle serait-il d'un si poignant intérêt si l'on n'y sentait à vingt reprises la pathétique indécision de l'issue finale et l'égale possibilité des deux solutions opposées? De qui a dépendu le dernier mot? Le plus souvent de la volonté d'un homme. C'est ôter à ce drame toute sa grandeur que de commencer par admettre qu'il était impossible que François I[er] sauvât Louis de Berquin ou Etienne Dolet, impossible qu'il refusât sa signature à la boucherie de Cabrières et Mérindol, impossible que L'Hôpital l'emportât sur les Guises, impossible que la Saint-Barthélemy n'eût pas lieu (p. 332). »

CHAIGNET (A.-Ed.). — **Histoire de la psychologie des Grecs**, tome quatrième contenant la psychologie de l'école d'Alexandrie, livre Ier : Psychologie de Plotin (in-8°, Hachette).

C'est par la philosophie néoplatonicienne que se termine le beau mouvement philosophique de la Grèce. C'est par la psychologie de l'école néoplatonicienne que M. Chaignet achève sa très savante et très complète histoire de la psychologie des Grecs. Le quatrième volume, publié en 1892, est consacré tout entier à Plotin.

C'est l'opinion de la plupart des critiques que l'inspiration religieuse et mystique domine la philosophie de Platon, que du moins la vie morale pratique est l'idée directrice, la pensée maîtresse de son système. M. Chaignet ne partage pas ce jugement. Il ne voit dans cette philosophie, comme chez Platon et Aristote, « qu'une science, un effort de l'esprit pour satisfaire sa passion, son tourment de cusiosité infinie, son désir et son espoir de résoudre, d'étudier au moins les éternels problèmes que l'homme se pose sur lui-même et sur le monde (p. 51) ». Il soutient et montre très bien par l'analyse des textes, que le génie de Plotin est essentiellement grec ; que son idéalisme garde partout et toujours un caractère absolument rationnel ; que la philosophie, pour lui, est non seulement science, mais presque exclusivement science de l'âme, c'est-à-dire psychologie ; que le point de départ de cette philosophie est la conscience que nous avons de nos sentiments et de nos pensées ; que, partie de la conscience, elle arrive à distinguer deux sortes de pensées, les unes discursives et les autres intuitives, et par suite deux puissances de l'être pensant, un entendement discursif et une raison pure ; qu'elle est ainsi conduite à reconnaître à la fois l'unité de l'âme et l'imperfection de cette unité ; que de cette unité imparfaite, constatée en toute vie, dans le monde sensible et dans le monde intelligible, elle s'élève à un principe suprême, qui non seulement possède l'unité parfaite, mais qui est cette unité même, et d'où procèdent par génération, du supérieur à l'inférieur, toutes les unités imparfaites.

C'est ainsi que M. Chaignet envisage la doctrine de Plotin et l'ordre naturel des parties qui la constituent. C'est cet ordre qu'il suit dans l'analyse et l'exposition qu'il en donne. De là la division du volume en quatre parties : I. Théorie de l'âme ; II. Théorie des facultés de l'âme capable de connaître ; III. Théorie de la raison intuitive IV. Théorie de l'Un en nous et hors de nous. Cette étude du système de Plotin, faite à un point de vue nouveau, nous paraît très propre à donner un nouvel intérêt à ce système, à mettre en plus vive lumière la place qu'il occupe dans l'histoire de la philosophie et le progrès réel qui en est résulté pour la science de l'esprit.

DEWAULE (LÉON). — **Condillac et la psychologie anglaise contemporaine** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Dewaule expose, en ce livre, les doctrines de Condillac et les analogies que présentent ces doctrines avec la psychologie anglaise contemporaine. Il découvre et essaie de montrer chez le philosophe français les principales idées de Hume, de Hartley, de James Mill, de Stuart Mill, de Bain et de Spencer.

L'ouvrage eût été plus complet et plus instructif, et la comparaison suivie des deux psychologies expérimentales française et anglaise, qui ont en Locke un père commun, beaucoup plus intéressante, si l'auteur eût marqué les différences aussi bien que les analogies. Les analogies sont certaines et méritent l'attention; mais les différences sont importantes et ne devaient pas être négligées. Il nous paraît clair que les deux écoles se sont développées parallèlement et indépendamment l'une de l'autre. Les mots *idéologique* et *associationniste* qui désignent, le premier l'école française, le second l'école anglaise, témoignent d'une différence essentielle de direction. Ce que Condillac et ses disciples français ont surtout considéré et mis en lumière, c'est l'action des signes sur les idées, action grâce à laquelle elles se dégagent d'un principe unique, la sensation, se déterminent, se fixent dans la mémoire et s'enchaînent les unes aux autres. Ce qui a surtout frappé les associationnistes anglais et dont ils ont fait la base de leur psychologie, c'est l'espèce d'attraction en vertu de laquelle s'associent les éléments intellectuels, ce sont les modes de ces associations, c'est le rôle qu'elles jouent dans toutes les opérations mentales. Pour les premiers, les signes constituent, dans la science de l'esprit, le grand principe explicatif. Les seconds mettent le principe auquel tout leur semble devoir se ramener dans l'espèce de mécanisme mental des associations de similarité et de contiguité.

M. Dewaule aurait bien dû faire attention : 1° que Berkeley, Hume, Hartley n'ont pu évidemment rien emprunter à Condillac, puisque leurs ouvrages sont antérieurs au *Traité des sensations;* 2° que les deux Mill, Bain et Spencer, qui ont certainement mis à profit les analyses de Berkeley, de Hume et de Hartley, n'avaient nullement besoin de « rouvrir le sentier ouvert par Condillac », et de chercher hors de leur pays les idées qu'ils ont développées. Il serait d'ailleurs aisé de faire voir que Condillac, sous le nom général de *liaison des idées*, comprenait l'enchaînement logique et l'association empirique, et qu'il ne s'est pas appliqué à distinguer ces deux espèces de liaisons d'idées très différentes; ce qui prouve bien qu'il n'attachait pas à la seconde espèce autant d'importance que Hume, Hartley, les deux Mill, etc.

FAGUET (Emile). — **Dix-huitième siècle, études littéraires** (in-12, Lecène, Oudin et Cie).

Ces études littéraires ont une portée philosophique et par le sujet même et par l'esprit dans lequel il est traité. La plupart des écrivains auxquels elles sont consacrées, Bayle, Fontenelle, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, Buffon, appartiennent à l'histoire de la philosophie. Chez eux, la littérature servait la philosophie et la science. Par eux la philosophie et la science sont entrées dans la littérature, l'ont enrichie, élargie. L'auteur déclare qu'il les a « analysés plutôt en leurs idées qu'en leurs procédés d'art », ce qui était nécessaire, ajoute-t-il, puisque ce sont « plutôt des hommes qui ont prétendu penser que de purs artistes ». L'ouvrage ne devaît donc pas être omis dans notre revue de bibliographie philosophique. Il est précédé d'un *Avant-propos* où M. Faguet juge le XVIIIe siècle. Nous citons :

« Le XVIIIe siècle paraitra singulièrement pâle entre l'âge qui le précède et celui qui le suit. Il a vu un abaissement notable du sens moral qui, sans doute, ne pouvait guère aller sans un certain abaissement de l'esprit littéraire et de l'esprit philosophique (p. V)... Le XVIIIe siècle devait trouver au moins une religion provisoire à son usage; et la vérité est qu'il en a trouvé deux. Il a fini par avoir la religion de la raison et la religion du sentiment. Il s'est partagé : les tendres ont été pour le sentiment, les intellectuels pour la raison... Rationalisme et sensibilité ont régné parallèlement vers la fin de cet âge, se reconnaissant bien pour frères, en ce qu'ils dérivaient de la même source qui n'est autre qu'orgueil personnel et grande estime de soi, mais frères ennemis, qui se défiaient fort l'un de l'autre en s'apercevant qu'ils menaient aux conclusions, aux règles de conduite, aux morales les plus différentes (p. XV). »

Nous regrettons d'avoir à dire que ce jugement d'un esprit brillant, ingénieux, très ouvert est absolument superficiel, qu'il manque d'équité et même de finesse. Il semble d'un disciple de Joseph de Maistre et de Bonald. On pourrait le croire daté des premières années de la Restauration. Il est sûr qu'il n'eût eu aucun succès sous le second Empire, ni au commencement de la troisième République. Mais depuis quelques années se font sentir des souffles mêlés de réaction morale, religieuse, sociale. Il répond, parait-il, à ces tendances et à ces besoins. On peut, sans doute, constater des lacunes, d'ailleurs très explicables, dans la raison et la conscience du XVIIIe siècle. Comment s'étonner que le sentiment religieux et chrétien ait été répudié par les philosophes de cette époque, quand on considère la forme que le sentiment religieux et chrétien avait prise en France et dont il devait paraître inséparable ? Est-il bien sérieux de ne voir qu'orgueil dans le rationalisme et la sensibilité du XVIIIe siècle, et d'oublier qu'à ce rationalisme et à cette sensibilité est due l'abolition de l'esclavage, de

la torture et de la contrainte en matière religieuse dont s'accommodait fort bien le sens moral élevé de l'âge précédent? Et faut-il regretter que l'orgueilleuse raison personnelle ait ruiné le genre d'autorité qui avait révoqué l'Édit de Nantes? M. Faguet remarque, — en quoi il suit M. de Vogüé, — que les sciences naturelles, « lancées en avant par le XVIIIe siècle ont des opinions très différentes de celles du XVIIIe siècle », qu'elles « ne croient ni au contrat social, ni à l'égalité parmi les hommes », que « par les théories de l'hérédité et de la sélection naturelle elles rétablissent comme vérités scientifiques les préjugés de la race et de l'aristocratie ». Peut-il vraiment croire que les sciences naturelles aient compétence pour décider les questions de morale sociale, et quelles soient près de fonder une sociologie d'où l'idée du droit sera absente?

FAGUET (EMILE). — **Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle**, première série (in-12, Lecène, Oudin et Cie).

Les politiques et moralistes auxquels sont consacrées les études réunies en ce volume sont Joseph de Maistre, de Bonald, Mme de Staël, Benjamin Constant, Royer-Collard et Guizot. Ces études, pleines de vues ingénieuses, donnent un nouvel aspect et un intérêt nouveau aux questions de philosophie politique.

Deux faits nouveaux, en tant que grands événements historiques, remarque M. Faguet, sont nés du XVIIIe siècle : la liberté et la démocratie. Ces deux faits sont connexes, ils ont une source commune, qui est l'individualisme. Ils ne laissent pas d'être contraires. « La liberté voudrait que dans la nation il n'y eût qu'un petit nombre de *choses commandées*, qu'un minimum, toujours diminué, de gouvernement. La démocratie, pour que rien ne soit commandé par quelqu'un, ce qui constitue une supériorité à celui-ci, voudrait que tout fût commandé par tout le monde; et, de plus, a une tendance à ce qu'il n'y ait rien en dehors des choses commandées, aucun exercice de l'activité humaine non ordonné par tous (*Avant-propos*, p. X). » En un mot, la liberté et la démocratie, ces formes de l'individualisme moderne, sont, dans leur développement historique, fatalement opposées l'une à l'autre. La liberté est essentiellement aristocratique, et la démocratie essentiellement antilibérale.

Les penseurs français étudiés dans l'ouvrage forment deux groupes distincts : d'une part, Joseph de Maistre et de Bonald; de l'autre, Mme de Staël, Benjamin Constant, Royer-Collard et Guizot. Les premiers « ont repoussé l'individualisme sous ses deux formes, ont combattu la liberté et la démocratie tout ensemble, et, sans choisir entre les deux dangers, ont voulu conjurer l'un et l'autre ». Les seconds, « sentant qu'il fallait choisir, ont cru que la démocratie était un plus grand danger que la liberté, et ont cherché à combattre l'individualisme sous sa forme démocratie par l'individualisme sous sa

forme liberté (p. XV) ». Telles sont les idées les plus générales qui se dégagent des intéressantes études de M. Faguet sur les doctrines politiques qui régnaient au commencement du XIXe siècle.

On peut envisager la liberté et la démocratie à deux points de vue: au point de vue théorique, comme idées de la raison, comme principes rationnels de morale sociale; au point de vue historique, comme faits qui réalisent plus ou moins heureusement ces principes dans la société à laquelle ils s'imposent. Au point de vue théorique, en philosophie morale, il ne saurait y avoir aucune opposition entre la liberté et la démocratie : ce sont deux formes ou plutôt deux faces du droit rationnel, qui non seulement n'ont rien de contraire, mais qui s'impliquent l'une l'autre et qui ne peuvent se séparer que par abstraction. — Mais M. Faguet n'entend se placer qu'au point de vue historique : les définitions qu'il donne s'appliquent évidemment à la liberté et à la démocratie historiques, non à la liberté et à la démocratie idéales. — Voilà qui est entendu : eh bien, nous contestons l'opposition historiquement fatale et, par suite, irrémédiable des deux faits, comme l'opposition logique des deux idées. Nous n'y voyons rien que de contingent. C'est un mal à combattre et à détruire, et qui doit être combattu, et qui peut être détruit. Une liberté anti-démocratique et une démocratie antilibérale sont une liberté et une démocratie faussées et qui démentent dans l'application les principes d'où elles sortent.

FAYE (EUGÈNE DE). — **Les apocalypses juives, essai de critique littéraire et théologique** (in-8°, Lausanne, imprimerie Georges Bridel).

En cette thèse de licence en théologie, soutenue devant la Faculté de théologie protestante de Paris, M. de Faye s'est proposé d'étudier les apocalypses juives dont on peut placer la date dans les deux siècles que sépare la naissance du Christ. Ces apocalypses renferment les conceptions qui caractérisent le judaïsme palestinien pendant cette période : de là l'intérêt qu'elles présentent au point de vue de l'histoire et de la philosophie religieuses.

La critique paraît avoir établi que l'apocalypse dite d'Esdras, celle de Baruch, celle de saint Jean, celle d'Enoch, ne proviennent pas, séparément, d'un seul auteur, mais contiennent des écrits d'origine et d'époques diverses rassemblés sous une rubrique commune. M. de Faye accepte ces résultats de la critique et s'applique à les préciser par ses propres analyses. Il est ainsi conduit à distinguer trois espèces d'apocalypses juives, qu'il désigne par les noms d'apocalypses *populaires*, d'apocalypses *théologiques* ou *rabbiniques* et d'apocalypses *transcendantes*. Les premières « reflètent les passions nationales et expriment les rêves qui ont hanté l'âme du peuple juif depuis l'insurrection macchabéenne ». Les secondes, tout en ayant un certain

nombre de traits en commun avec les précédentes, ont ce trait particulier « qu'on y trouve la plupart des idées théologiques qui constituent l'enseignement des écoles juives (p. 10) ». Les troisièmes ont un caractère à part : « elles contiennent une conception spiritualiste du monde à venir », laquelle « frise la métaphysique quoiqu'un abîme l'en sépare encore (p. 11) ».

Nous ne suivrons pas l'auteur dans l'étude très intéressante qu'il fait de ces différentes apocalypses. Ce qui en ressort c'est qu'en tous ces écrits, le messianisme juif apparaît avec un caractère terrestre, temporel, matérialiste. Dans l'apocalyptique populaire, il s'agit d'une « théocratie, maîtresse du monde, ayant son siège à Jérusalem et s'incarnant dans le peuple élu, élevé ainsi à une prééminence absolue (p. 74) ». Les espérances juives restent attachées à la terre, même dans les apocalypses transcendantes. Ce que rêvent les voyants qui ne peuvent plus croire à la restauration nationale, ce qu'ils attendent de la résurrection, c'est la transformation de la terre et de la vie sur la terre. Ce n'est qu'au contact de l'hellénisme que l'esprit juif a pu s'affranchir « de la tournure escentiellement matérialiste qui le caractérise (p. 50) ». Pour arriver à substituer aux notions de la résurrection et du règne messianique celles de l'immortalité de l'âme et de la vie éternelle, il a fallu qu'il subît la discipline intellectuelle des écoles grecques, qu'il fût initié par la philosophie platonicienne aux conceptions abstraites et à la métaphysique (p. 150).

M. de Faye remarque que la croyance à la résurrection était liée, chez les Juifs, au dogme de l'unité d'Israël, et qu'elle doit être attribuée plutôt au sentiment de la solidarité nationale « qu'à cette sorte d'instinct philosophique qui fait aspirer à la survivance (p. 42) ». Rien de plus vrai. Cela explique. croyons-nous, comment une fois l'illusion apocalyptique perdue, l'immortalité de l'âme a pu et dû remplacer la résurrection dans le judaïsme hellénistique d'abord, puis dans une religion universaliste telle que le christianisme. La résurrection fut abandonnée ou laissée dans l'ombre, lorsque, cessant d'être l'objet d'une espérance nationale et terrestre, elle cessa de répondre aux besoins moraux et religieux dont elle avait été le postulat.

FRANCK (AD.). — **La kabbale ou la philosophie religieuse des hébreux,** 3e édition (in-8°, Hachette).

Nous recommandons à l'attention de nos lecteurs la troisième édition de cet ouvrage important, qui fait autorité sur le sujet, et où se trouvent réunies toutes les qualités de fond et de forme : riche et solide érudition, critique judicieuse, style clair et précis. La première édition avait paru en 1843. Elle était depuis longtemps épuisée quand l'auteur se décida à en publier une seconde (1889), en voyant nombre d'esprits « se tourner vers l'Orient, berceau des religions (*Avant-*

propos, p. 11) » et remettre en honneur, dans des publications diverses, les anciennes doctrines théosophiques.

Nous rappellerons que la kabbale est un système de panthéisme qui substitue à la croyance d'un Dieu créateur, distinct de la nature, « l'idée d'une substance universelle, réellement infinie, toujours pensante, cause immanente de l'univers, mais que l'univers ne renferme pas; pour laquelle, enfin, créer n'est pas autre chose que penser, exister et se développer par elle-même (p. 193) ». Les conclusions de M. Franck sur l'origine de la kabbale sont : qu'elle n'est pas une imitation de la philosophie platonicienne; qu'elle ne vient pas de l'école d'Alexandrie; qu'elle ne peut être regardée comme l'œuvre de Philon; qu'elle n'est pas sortie du christianisme; qu'elle est née de la spéculation juive, mais que les matériaux en ont été puisés dans la théologie des anciens Perses, laquelle a laissé des traces dans toutes les parties du judaïsme; qu'elle ne laisse pas d'être une doctrine originale vu qu'elle est opposée au dualisme persan, et qu'au lieu « d'expliquer la formation des êtres par un acte arbitraire de deux pouvoirs ennemis, elle nous les représente comme les formes diverses, comme des manifestations successives et providentielles de l'intelligence infinie (p. 293) ».

GRUBER (Le P.). — **Auguste Comte, fondateur du positivisme, sa vie, sa doctrine,** traduit de l'allemand par M. l'abbé Mazoyer, précédé d'une préface par M. Ollé-Laprune (in-12, Lethielleux).

Nous avons, en ce petit volume, une exposition claire et impartiale de la doctrine d'Auguste Comte. Le P. Gruber tient, comme les positivistes orthodoxes, que cette doctrine, en se développant, est restée parfaitement une; que toutes les idées principales du *Système de politique positive* étaient déjà contenues dans le *Cours de philosophie positive;* que les dernières spéculations de Comte ne sont nullement, quoi qu'en aient dit Stuart Mill et Littré, en contradiction avec les premières (p. 275). Et M. Ollé-Laprune, dans sa *Préface* (p. VIII), accepte sans réserves cette opinion de l'auteur. Nous ne croyons pas qu'elle présente sous son vrai jour, l'évolution du positivisme comtiste. Ce qui caractérise cette évolution, c'est que les idées qui constituent le système n'y gardent pas les mêmes rapports aux diverses époques : quelques-unes, qui n'étaient qu'en germe dans les premiers écrits du philosophe, prennent dans les derniers une importance souveraine. Le positivisme comtiste a évolué comme un organisme dont certaines parties s'atrophient peu à peu, tandis que d'autres graduellement s'hypertrophient : d'où résulte à la longue une transformation profonde. Le changement ne s'est pas produit brusquement; il a été progressif; c'est pour cela qu'il semble contestable. Il saute aux yeux cependant, quand on rapproche le terme du point de départ, la *Synthèse subjective* des premières leçons du *Cours de philosophie positive.*

Le P. Gruber ne donne pas une idée exacte de la filiation du système d'Auguste Comte. Il ne nomme pas Turgot parmi ses précurseurs, Turgot, à qui appartient réellement la loi des trois états ; ce qui prouve qu'il ne s'est pas mis au courant de tout ce qui a été écrit sur le sujet. Il est facile de s'assurer que les idées fondamentales du positivisme viennent de Saint-Simon. Nous l'avons établi dans la *Critique philosophique*. Qu'on lise les premiers écrits de Saint-Simon, notamment le *Mémoire sur la science de l'homme*, et l'on ne doutera pas de l'influence très grande qu'il a exercée sur Comte. Ce que le premier appelle *physicisme* est une ébauche qui prépare et annonce le système savemment élaboré du second. Le P. Gruber s'applique à diminuer cette influence et n'en tient presque aucun compte. Il a grand tort de s'en rapporter et de s'en tenir à ce que dit Comte lui-même de la « généalogie » du positivisme. Il aurait dû voir que cette philosophie ne procède pas plus de Hume que de Kant ; qu'elle est, comme celle de Saint-Simon dont elle ne peut se séparer, d'origine exclusivement française ; qu'elle a deux sources générales : l'une, psychologique, dans l'empirisme des idéologues, surtout des idéologues physiologistes, derniers représentants du XVIIIe siècle français ; l'autre, sociologique, dans l'école théocratique du commencement du XIXe siècle français, dans la réaction de cette école contre l'esprit libéral, individualiste et critique.

HURAUT (ALFRED). — **Etude sur Marsile de Padoue** (brochure in-8°, imprimerie Henri Jouve).

Jurisconsulte et théologien, Marsile de Padoue est un précurseur à la fois de la Révolution française et de la Réforme du XVIe siècle. C'est à cet écrivain du XIVe siècle, le plus hardi peut-être du moyen âge, que M. Huraut a consacré sa thèse de baccalauréat en théologie, soutenue devant la Faculté de théologie protestante de Paris.

Le principal ouvrage de Marsile de Padoue est intitulé : *De potestate imperiali et papali, seu defensor pacis*. Selon lui, la société civile est d'origine humaine. La paix en est l'objet. Pour établir et maintenir la paix, il faut des lois. A l'ensemble des citoyens, c'est-à-dire au peuple, appartient le pouvoir de faire ces lois, le pouvoir législatif. C'est aussi le peuple qui institue le pouvoir exécutif, chargé de les appliquer. Le pouvoir exécutif doit être exercé par un seul, par le prince. Le prince sera élu, il pourra être jugé et déposé par le peuple s'il remplit mal son devoir. Telle est la doctrine politique de Marsile de Padoue.

Sa théorie de l'Eglise est démocratique comme sa théorie de l'Etat. De même que l'Etat est la communauté des citoyens, l'Eglise est la communauté des fidèles. Le peuple en tant qu'assemblée des fidèles nomme son pouvoir exécutif, c'est-à-dire les prêtres, les évêques, le pape. L'Eglise ne doit avoir aucun pouvoir temporel, d'abord parce

qu'il ne doit y avoir dans l'Etat qu'une autorité souveraine; ensuite, parce que l'idée de pouvoir implique celle de force, et que religion et force sont deux idées qui s'excluent. Marsile va plus loin : il refuse à l'Eglise le pouvoir spirituel. Ce pouvoir se réduit au droit d'administrer les sacrements. Mais dans l'administration des sacrements, les prêtres n'exercent aucune autorité; ce sont des médecins, non des juges. Dans l'Eglise la hiérarchie est d'institution tout humaine. Subordination du prêtre à l'évêque et autorité du pape sur l'Eglise n'ont aucun fondement dans l'Ecriture. La primauté attribuée à Pierre vient d'une fausse interprétation de quelques passages de l'Evangile. Au concile général, élu par le peuple fidèle, doit appartenir le gouvernement de l'Eglise. Mais le pouvoir civil, le prince, aura seul le droit de convoquer le concile. L'Eglise sera entièrement soumise à l'Etat.

La question des rapports de l'Eglise et de l'Etat peut être résolue de manières différentes. L'Etat est soumis à l'Eglise, c'est la solution du moyen âge. L'Eglise est soumise à l'Etat, c'est la doctrine de Marsile de Padoue. Il y a une troisième solution, que M. Huraut trouve beaucoup « plus belle » : c'est la séparation complète de l'Eglise et de l'Etat, « le pape et l'empereur maîtres, l'un du spirituel et l'autre du temporel, indépendants l'un de l'autre, mais se donnant la main pour le bien de la chrétienté (p. 55) ». C'est la solution que préconisait Dante Alighieri. Elle était et elle est, dirons-nous, absolument utopique. La séparation n'est possible qu'avec des Eglises qui n'ont pas de prétentions à l'infaillibilité. Une Eglise qui se prétend infaillible ne saurait admettre un domaine du temporel où elle n'aurait rien à voir. L'Etat représente la morale de la raison et du droit ; il est armé du glaive pour la défendre et l'imposer à tous : de là la souveraineté qui est une, qui lui appartient et qui n'appartient qu'à lui. Son office est de tracer, d'après cette morale, aux Eglises comme aux autres associations, comme aux individus, les limites de leurs libertés.

JANET (PAUL). — **Fénelon** (in-12, collection des grands écrivains français, Hachette).

« Fénelon a pressenti les besoins de l'esprit moderne ; il a pensé sur quelques points essentiels comme nous pensons nous-mêmes ; il est un de nos contemporains. Le XVIIIe siècle a voulu l'accaparer ; mais il était d'une nature trop fine pour ce siècle violent et grossier il est mieux d'accord avec le nôtre, qui est le siècle des nuances, des équilibres, des hardiesses tempérées par l'équité, par l'intelligence nette de toutes choses... En toutes choses, il est pour la solution libérale... En littérature, il a dépassé Boileau; en théologie et en philosophie, Bossuet... Il est pour l'instruction des femmes, pour les tentatives nouvelles en littérature, pour le doute méthodique de Descartes et pour la souveraineté nationale. »

Telle est la conclusion de cet excellent volume ; tel est le jugement que porte M. Janet sur Fénelon. Nous y souscrivons avec quelques réserves sur un seul point. M. Janet n'est pas de ceux qui sacrifient Fénelon à Bossuet. Nous l'en félicitons. Il ose dire que, dans la controverse sur le quiétisme, Fénelon « représentait les intérêts de la partie la plus haute et la plus pure de l'âme (p. 105) ». Et rien n'est plus vrai. L'auteur du *Télémaque* est, certes, l'esprit le plus fin, le plus ouvert, le plus souple, le plus complexe, le plus riche en vues qu'il y ait eu au XVIIe siècle. Ainsi s'explique-t-on facilement qu'il paraisse plus près de nous que les autres écrivains de ce temps. Il est tout naturel que le XVIIIe siècle ait voulu « l'accaparer ». Le XVIIIe siècle était quelquefois « violent et grossier » ; mais il ne faut pas trop en médire. Il mettait au plus haut prix l'amour de l'humanité. Il trouvait ce sentiment chez Fénelon ; il l'admirait très sincèrement et ne savait ni ne voulait voir autre chose. Se trompait-il en cette admiration ? Non ; car « la légende fénelonienne est, au fond, vraie, comme toutes les légendes (p. 199) ».

Fénelon est-il mieux d'accord avec notre siècle, qui est le siècle des « nuances ». On ne peut guère le croire que par une illusion semblable à celle des hommes du XVIIIe siècle. Les nuances de Fénelon sont d'une autre nature que celle de nos critiques et de nos beaux esprits. Son libéralisme n'est pas précisément ce que nous désignons par ce mot. Il est très éloigné d'une tolérance et d'une largeur intellectuelle de scepticisme et de dilettantisme. Si son intelligence prend, par certains côtés, un aspect moderne, c'est qu'elle ne s'est pas enfermée dans les bornes de ce que l'on appelle le bon sens, et qui, représenté, à son époque, par Bossuet, le fut plus tard par Voltaire. Le bon sens au XVIIe siècle, c'est l'absolutisme en politique, le gallicanisme en religion, en morale l'eudémonisme, en philosophie une sorte d'éclectisme où sont réunis saint Thomas et Descartes. Ce bon sens a été très imposant, il a jeté un grand éclat, il a vaincu, il a régné ; mais il a vieilli et il est mort. Et M. Brunetière ne le ressuscitera pas. Mystique, ultramontain, partisan de réformes politiques et sociales, nous allions dire du socialisme chrétien, Fénelon a passé, en son temps, pour chimérique. Il l'a été sans doute, puisque Nisard le dit, et que d'autres le répètent. Mais il reste vivant, et l'on dirait que sa jeunesse se renouvelle à chaque âge nouveau. C'est un « de nos contemporains », dit M. Janet. Qui sait si un jour on ne découvrira pas en lui encore plus d'affinités avec le XXe siècle qu'avec le XIXe ?

JOURDAN (Louis). — **Étude sur Marsile de Padoue jurisconsulte et théologien du XIVe siècle** (brochure in-8°, Montauban, imprimerie Granié).

Cette thèse, soutenue devant la Faculté de théologie de Montauban, est consacrée à l'exposition et à l'examen des théories politiques et

religieuses de Marsile de Padoue. Nous avons résumé ces théories dans une autre notice et d'après une autre thèse. Nous rappellerons ici quelques propositions de Marsile sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat.

« Le législateur humain peut se servir des prêtres et des ecclésiastiques en général (si leur nombre est supérieur au nombre de places vacantes), conformément à la loi divine, en vue de l'utilité commune ou pour la défense de la patrie.

« Toutes les ressources de l'Eglise, telles que donations, legs et produits de la charité, sont sous la juridiction du législateur humain.

« C'est à l'assemblée générale des fidèles qu'il appartient de nommer un évêque ou d'établir une église mère de toutes les autres.

« L'assemblée des fidèles décide et ordonne s'il convient que les évêques et les prêtres se marient. »

M. L. Jourdan, qui cite ces propositions caractéristiques, aurait bien dû faire remarquer qu'elles contiennent précisément les principes sur lesquels le législateur de 1789 a établi la Constitution civile du clergé. Ces principes n'étaient pas inapplicables en eux-mêmes; mais ils supposaient dans la communauté des fidèles une conscience religieuse, ferme, indépendante, capable de résister à la force acquise par la conscience papiste. Ils ont pu être appliqués au XVIe siècle dans les Etats où la Réforme avait triomphé. En France, à la fin du XVIIIe siècle c'était l'esprit de doute et de négation radicale qui soufflait en matière religieuse; la conscience papiste était la seule conscience religieuse vivante. La raison juridique et politique, d'ailleurs affaiblie et désarmée dans sa lutte contre Rome par son propre principe de la liberté de conscience, devait finir par s'accommoder d'une transaction.

LODS (ADOLPHE). — **Le livre d'Hénoch**, fragments grecs découverts à Achmim (haute Égypte), publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits et annotés (in-8°, Ernest Leroux).

M. Bouriant, directeur de la mission archéologique au Caire, a découvert tout récemment, à Achmim (haute Égypte), un manuscrit grec contenant une partie considérable du livre d'Hénoch. C'est à l'étude de ce texte que M. A. Lods a consacré sa thèse de licence en théologie, soutenue devant la Faculté de théologie protestante de Paris.

Nous appelons l'attention de nos lecteurs sur cette belle étude. La thèse de M. Lods contient le texte grec découvert, une traduction française de ce texte, un commentaire destiné à discuter les principales variantes et à donner sur le contenu même du livre divers éclaircissements. Tout cela est précédé d'une intéressante et savante introduction où l'auteur traite de l'origine du livre d'Hénoch, de la valeur des différents textes de ce livre, de la langue primitive où il a été écrit, des idées qu'il renferme sur la vie future.

Le livre d'Hénoch est une apocalypse juive; c'est le plus étendu des ouvrages apocalyptiques qui nous ont été conservés. Selon M. Lods, il a été, dans ses parties principales, composé en hébreu ou en araméen; son origine palestinienne parait hors de doute; enfin, d'après les indices intérieurs, il doit appartenir aux dernières années du IIe siècle avant Jésus-Christ, ou à la première moitié du premier.

Le livre d'Hénoch est un document juif fort curieux au point de vue de l'histoire des idées en Palestine. On y voit apparaître pour la première fois un courant d'idées qui est en contradiction complète avec celui de l'Ancien Testament, et en rapport avec la doctrine platonicienne de l'immortalité de l'âme et avec la conception classique de l'hadès, telle qu'on la trouve, par exemple, dans Virgile. Quelle raison a pu déterminer la conscience juive à faire cet emprunt au dehors alors qu'elle avait déjà l'idée de la résurrection? « C'est peut-être, dit M. Lods, que la résurrection, pour les lecteurs de Daniel et d'Hénoch, ne devait pas être générale. Le juif croyant, pendant bien longtemps, n'a pas été sûr de participer personnellement à la miraculeuse délivrance et de voir de ses yeux la régénération d'Israël : faut-il s'étonner que, dans son ardent désir de trouver dans l'au-delà la compensatiou aux tristesses et aux iniquités de la vie présente, il se soit jeté avec avidité sur cette espérance d'une résurrection moins partielle? Ce qui n'a dû être à l'origine qu'une sorte de pis-aller finira du reste par passer au premier rang (*Introduction*, p. LXV). »

LYON (GEORGES). — **La philosophie de Hobbes**
(in-18°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Nous recommandons aux étudiants en philosophie cette belle et très complète étude de Hobbes, de son œuvre et de ses doctrines. Il serait à désirer qu'à tous les philosophes classiques, à ceux qu'on peut appeler les Pères, à Bacon, à Descartes, à Malebranche, à Spinoza, à Leibniz, à Locke, à Berkeley, à Hume, à Condillac, à Kant, fussent consacrés des livres du même format, où l'on trouvât le même esprit historique, la même exactitude dans l'exposition, la même finesse et la même sagacité dans l'interprétation, le même talent d'écrivain.

Une philosophie mathématique faussée par le caractère empirique de ses données premières; une philosophie naturelle absolument mécanique; une philosophie première, dominée par le principe causal et l'universelle nécessité; une psychologie sensationiste, nominaliste, associationniste; une morale à base purement expérimentale, qui suppose un commencement d'organisation civile, qui résulte, en réalité, de la politique, laquelle nait elle-même de l'intérêt qu'ont les individus à s'associer; une politique où tous les droits particuliers et toutes les libertés individuelles sont aliénés et transférés à l'Etat; en toute science une même méthode, uniquement et rigoureusement dé-

ductive, appliquée à un petit nombre de faits premiers très simples, uniquement fournis par l'expérience : tel est le système de Hobbes. M. Lyon en fait très bien ressortir l'originale hardiesse et la forte unité.

Dans l'empirisme de Hobbes règne la vieille logique de l'École; la méthode expérimentale et inductive n'y a pas de place; en quoi il est fort éloigné, aussi éloigné que possible de Bacon. A-t-il emprunté à l'auteur de l'*Instauratio magna*, en physique, l'idée du mécanisme universel; en éthique, le principe du bien le plus général? M. Kuno Fischer le dit et essaie de l'établir; M. Lyon croit devoir le reconnaître, tout en mettant en lumière, dans une excellente page le « contraste des deux penseurs », et la « dissemblance des deux écrivains ». Nous nous permettons de le contester. Il y a certainement des passages de Bacon où l'on peut trouver le mécanisme; mais il y en a d'autres, et nombreux, où l'on voit que sa physique est vitaliste, comme celle de Campanella, comme celle de Telesio. M. Lyon sait très bien que Bacon admet des attractions, des appétits, un genre de perception en toute matière. D'autre part, Bacon et Hobbes peuvent être animés « de la même inspiration noblement utilitaire », sans qu'on doive voir là un « indice de parenté » entre les idées morales des deux philosophes.

Est-ce de Descartes que Hobbes tient cette maxime, que « tout se fait mécaniquement dans la nature »? Baillet le veut; mais il parait certain que le philosophe anglais y était arrivé par ses propres réflexions dès 1630, c'est-à-dire sept ans avant le *Discours de la méthode*. M. Lyon le remarque dans une note; et, quand on étudie le système de Hobbes, quand on en considère l'unité logique, on ne peut vraiment douter que sa pensée ne se soit formée et développée, en toute branche de la philosophie, indépendamment de celle de Descartes comme de celle de Bacon. L'esprit de Hobbes était, comme celui de Descartes, de ceux où les idées s'organisent si fortement qu'ils ne peuvent subir aucune influence extérieure.

MAURY (LÉON). — **Le Réveil religieux dans l'Eglise réformée à Genève et en France (1810-1850), étude historique et dogmatique** (2e vol. in-8°, Fischbacher).

On a donné le nom de *Réveil* à l'évolution qui s'est accomplie, à Genève et en France, dans le protestantisme, du commencement au milieu du XIXe siècle. Cette évolution s'est fait sentir dans la vie religieuse, dans les formes de culte, dans les œuvres, dans les idées ecclésiastiques, dans les doctrines théologiques. C'était, comme le mot *réveil* l'indique, l'esprit de la Réforme qui renaissait chez les protestants suisses et français, après avoir été dominé et étouffé par l'esprit rationaliste et négatif du XVIIIe siècle; c'était la religion qui reprenait la première place dans les préoccupations, après avoir été mise en dehors de la vie de tous. M. L. Maury a consacré à cette renaissance

un cours, qui est devenu une thèse de doctorat en théologie, puis un livre à l'usage, non seulement du public protestant, mais encore de tous ceux qu'intéressent l'histoire et la philosophie religieuses.

Nous ne pouvons, on le comprend, analyser ici les deux volumes de cet ouvrage. Les chapitres qui nous ont particulièrement intéressé sont ceux que l'auteur a consacrés à la théologie du *Réveil*. Cette théologie est, sur tous les points, strictement orthodoxe. L'autorité externe de l'Ecriture, aboutissant, chez ceux qui raisonnent avec le plus de rigueur, à l'inspiration littérale et plénière; l'égalité et la coéternité du Fils et du Père; l'expiation par le sang du Christ, poussée par quelques-uns jusqu'à l'équivalence entre les souffrances de la croix et la condamnation méritée par les péchés; la prédestination; l'éternité des peines : telles sont les doctrines théologiques sur lesquelles s'est appuyé le *Réveil*.

Nous remarquons que M. L. Maury croit résoudre l'antinomie qui existe entre la foi d'autorité et la foi d'expérience par l'autorité du Christ, laquelle renferme, dit-il, les deux éléments objectif et subjectif exigés par les deux théories en présence (t. II, p. 64); — qu'il admet la divinité et la préexistence du Christ, sans se dissimuler les difficultés que présentent la coexistence des deux natures divine et humaine et la théorie de la kénose (p. 86); — qu'il soutient la doctrine de la substitution fondée sur l'assimilation biblique du péché à une dette (p. 102); — qu'il repousse la prédestination, telle que l'entendaient certains théologiens du *Réveil*, pour « ne pas attribuer à Dieu des pensées et des actes que notre morale humaine jugerait au-dessous d'elle (p. 144) » ; — que, sur l'eschatologie, il conclut à l'agnosticisme, parce que chacun des trois systèmes : éternité des peines, conditionalisme, universalisme, lui paraît avoir « son point faible qui l'empêche de satisfaire absolument la pensée théologique (p. 198) ».

MONTARGIS (FRÉDÉRIC). — **L'esthétique de Schiller**
(in-8°, Félix Alcan).

Schiller était un poète doublé d'un philosophe de l'art. En ce grand esprit la pensée réfléchie s'unissait admirablement à l'imagination créatrice. Aussi son ami Humboldt pouvait-il lui écrire avec vérité : « Nul ne peut dire qu'en vous ce soit le poète qui philosophe ou le philosophe qui poétise : les deux ne font qu'un. » M. Montargis étudie dans l'œuvre de ce poète esthéticien le développement d'une théorie de l'art, qui, née du kantisme, s'en éloigne de plus en plus, et qui, d'abord subordonnée à l'éthique, finit par la dominer et l'absorber et par devenir une philosophie générale.

On a distingué trois moments dans ce développement. D'abord, le beau est l'auxiliaire du bien. « Le goût hait tout ce qui est dur, violent, contourné; il aime l'aisance, l'harmonie, la paix; il chassera

donc les penchants grossiers, brutaux, et implantera à leur place, dans l'âme humaine, des penchants doux et calmes qui, sans être des vertus, ont au moins quelque chose de commun avec la vertu, son objet (p. 159). » Au second moment, le beau est une partie essentielle du bien, et qui ne saurait être sacrifiée. Une doctrine qui exclut tout élément affectif pour que la loi de la volonté soit purement formelle ne saurait être définitive. La morale de Kant est un dessin exact, mais froid et rigide, auquel il faut opposer une peinture dans le genre du Titien qui, sans négliger les contours, les pare des couleurs de la vie. Enfin, la loi morale est considérée comme quelque chose de conditionnel et de provisoire, elle ne doit être qu'un dernier recours, qu'un pis-aller, et l'idéal est de pouvoir s'en passer. « Désormais le sentiment qui était un moyen devient un but et c'est le devoir qui prend sa place; les rôles sont complètement intervertis, et la beauté du cœur devient synonyme de la moralité elle-même (p. 165). »

M. Montargis paraît adopter cette philosophie de Schiller qui réduit finalement la morale à l'esthétique. Car nous remarquons qu'il repousse avec une singulière violence de langage les principes de l'éthique kantiste, l'impératif catégorique et la liberté. *Critique de la raison pratique*, ce titre, dit-il, semble « un pavillon destiné à couvrir toute la défroque des vieux systèmes prohibés (p. 90) ». Ce libre arbitre, base de la morale, « n'est pas seulement une hypothèse; c'est une absurdité »; il rend toute science et toute intelligence impossibles (p. 91); il rompt « l'unité de l'être humain »; il rétablit l'empire du « vieux mysticisme (p. 92) ». « A quoi bon donner une telle entorse au bon sens et à la logique pour sauvegarder la liberté humaine, si, cette liberté, vous n'avez rien de plus pressé que de l'asservir à une consigne qui passe, sous le même niveau, toutes les originalités individuelles, entend être obéie sans raisonnement ni discussion et fait de la société une caserne alors qu'elle devrait être une république ou un *cosmos* (p. 93)! »

Il est clair que M. Montargis, qui, par une pitoyable équivoque, reproche à l'impératif catégorique de détruire la liberté, en prétendant la sauvegarder, n'a rien compris à la philosophie morale de Kant. Il lui était, par suite, impossible de montrer en quoi cette doctrine avait besoin d'être rectifiée et complétée, et comment les idées esthétiques de Schiller, mises à leur place, pouvaient y apporter d'heureuses corrections.

PICARD (MAURICE). — **L'Apologie d'Aristide** (brochure in-8°, imprimerie Noblet).

Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, mentionne une Apologie chrétienne adressée à l'empereur Adrien par le philosophe athénien Aristide. Ce document du christianisme primitif était considéré comme perdu. Il a été retrouvé il y a quelques années. On en a découvert, d'abord une version arménienne (1878), puis une version syriaque

(1889), enfin le texte grec même (1891). C'est à cette découverte intéressante que M. Picard a consacré sa thèse de baccalauréat en théologie, soutenue devant la faculté de théologie protestante de Paris.

En lisant cette Apologie, on voit que, pour Aristide, le christianisme se recommandait surtout à l'attention comme une religion philosophiquement supérieure. Au moins est-ce sous ce jour qu'il le présente. Ce qui en fait la supériorité, c'est le monothéisme, la notion d'un Dieu unique, increé et créateur. « Les chrétiens, dit-il, ont trouvé la vérité et dépassé tous les peuples de la terre; car ils connaissent le Dieu créateur de toutes choses (p. 37). » La mission de Jésus-Christ a été « de faire sortir les hommes de l'erreur du polythéisme ». C'est en quoi consiste le salut qu'il leur a apporté. Le polythéisme des Grecs est un principe de corruption, car il attribue aux Dieux des actes qui les mettent en opposition avec les lois bonnes et justes (p. 35). La supériorité morale des chrétiens, que fait ressortir l'*Apologie* en son plus beau chapitre, vient de leur saine doctrine sur Dieu, de la fidélité avec laquelle ils observent les commandements du Seigneur Jésus et de leur croyance à la résurrection des morts.

QUATREFAGES (A. DE). — **Darwin et ses précurseurs français, étude sur le transformisme**, 2e édition, revue et augmentée (in-8°, Bibliothèque scientifique internationale, Félix Alcan).

La première édition de cet ouvrage avait paru en 1870. Il présente, dans la seconde, la même répartition des matières, les mêmes titres des chapitres, par suite, la même physionomie. Mais il y est enrichi de notes, d'indications bibliographiques; et la grande majorité des pages y ont reçu des additions et des modifications plus ou moins importantes.

L'auteur a développé ce qu'il avait dit, dans l'édition précédente, des principaux précurseurs de Darwin. Il a insisté surtout sur l'œuvre de Lamarck. Il montre très bien que Lamarck a bien été le véritable initiateur des théories transformistes modernes et qu'il n'a rien emprunté à Erasme Darwin, grand-père de Charles Darwin. Quelle est l'idée fondamentale du darwinisme? C'est celle d'une transformation extrêmement lente produite par l'accumulation de très petites différences que transmet l'hérédité. Eh bien, la priorité de cette idée appartient à Lamarck. C'est sur la nature des procédés de transformation que diffèrent les deux systèmes de Lamarck et de Darwin. Le premier en appelle aux *besoins* et aux *désirs* sollicités par le milieu et aux *habitudes* qui résultent des besoins et des désirs. Le second invoque la *lutte pour l'existence* et la *sélection naturelle* qui en est la suite. M. de Quatrefages accorde la supériorité, « une immense supériorité », aux procédés de transformation substitués par Darwin à ceux de Lamarck. « La lutte pour l'existence, la sélection naturelle qui s'ensuit, sont des faits d'expérience et d'observation que nul ne

peut contester. En les substituant aux idées vagues et presque mystérieuses de son prédécesseur, Darwin a paru donner une base des plus solides à la conception générale... Aussi tout en revendiquant pour Lamarck ce que lui accordent des hommes éminents, amis ou disciples de Darwin, je n'en reconnais pas moins qu'il y a justice à ce que la grande théorie transformiste moderne porte le nom de ce dernier (p. 68). »

Nous nous permettrons d'être d'une opinion différente. D'une part, la doctrine générale de la descendance, de l'origine des espèces par transformation lente, mérite, comme le reconnaît Haeckel, le nom de *lamarckisme* parce qu'elle appartient à Lamarck. Le mot *darwinisme* devrait être appliqué uniquement à la théorie de la sélection naturelle, qui est une théorie particulière de la transformation. D'autre part, la conception transformiste de Lamarck, si insuffisante qu'elle soit, nous paraît au point de vue philosophique, bien supérieure à celle de Darwin.

Il faut remarquer l'opposition philosophique des deux conceptions. Elle explique l'injuste dédain avec lequel Darwin a parlé des vues de son prédécesseur sur « la tendance à la progression » et sur « les adaptations dues à la volonté continue des animaux ». Le transformisme de Lamarck est téléologique, vitaliste, idéaliste; celui de Darwin est antitéléologique, fortuitiste, matérialiste. Lamarck ne pouvait comprendre l'acquisition progressive de caractères en harmonie les uns avec les autres et avec le milieu sans supposer des causes et des lois de variations déterminées et dirigées vers des fins. Ces causes de variations, il les plaçait au fond de l'être vivant même, dans les besoins, les désirs, les habitudes. Il n'y a là rien de vague ni de mystérieux, rien même qui ne s'accorde avec des faits d'observation. Ne sait-on pas que les organes se développent, se perfectionnent par l'exercice, s'atrophient, se déforment, deviennent inutiles et tendent à disparaître par le défaut d'exercice? N'y a-t-il pas là une cause et une loi de variation dont le sens téléologique est incontestable? L'hypothèse inductive qui généralise cette cause et cette loi en prolonge sans doute l'action au delà des limites de la biologie positive. Mais à des philosophes qui se sont convaincus que le désir est au fond de tout, même de ce qu'on appelle matière, n'apparaît-elle pas comme très légitime, très naturelle et très simple? Ne commence-t-on pas à douter sérieusement que la sélection naturelle de Darwin puisse tenir lieu et permette de se passer de tout principe directif des variations?

RODIER (G.). — **La physique de Straton de Lampsaque** (in-8°, Félix Alcan).

En cette excellente monographie sont réunis les fragments de Straton et les textes relatifs à sa personne et à son œuvre, en un mot, tous les renseignements que l'on possède sur ce philosophe. M. Rodier y montre clairement ce que la physique de Straton con-

serve de celle d'Aristote et en quoi elle s'en sépare. D'après l'exposition qu'il en fait, et qui est solidement fondée sur l'étude des textes, on la caractériserait, croyons-nous, exactement, en disant que c'est une doctrine d'origine aristotélicienne modifiée par l'influence de Démocrite. C'est précisément par l'esprit résultant à la fois de cette origine et de cette influence qu'elle nous parait très intéressante au point de vue de l'évolution historique des doctrines philosophiques.

Comme le dynamisme téléologique d'Aristote, la physique de Straton rejette le vide réel et les atomes. Comme le mécanisme de Démocrite, elle ne connait que les causes efficientes et supprime entièrement les causes finales. On a pu dire qu'elle faisait du hasard le principe de tous les phénomènes. Mais, pour Straton, le hasard n'était opposé qu'à la finalité; c'était la force aveugle qui pousse les parties de la matière, l'activité sans but; ce n'était pas l'absence de cause naturelle; ce n'était pas le *clinamen* d'Epicure. « Tous les témoignages, dit M. Rodier, sont d'accord pour attester que Straton a soutenu la nécessité de tout ce qui arrive et poursuivi l'explication purement physique de la nature, en niant, comme Cicéron et d'autres le lui reprochent, l'utilité de toute intervention divine (p. 55). » Sur ce point sa doctrine ne différait pas de celle de Démocrite.

Distinguait-il, à l'exemple de Démocrite, les qualités secondaires des qualités primaires ? Cela parait certain pour le son dont il attribuait la production aux vibrations de l'air; et M. Rodier incline à croire que « s'il réduisait le son au mouvement et n'en faisait pas autant des autres qualités, chaleur, lumière, etc., c'est qu'il pensait sans doute, ne pas pouvoir le faire d'une façon assez scientifique, et sans retomber dans les rêveries de Démocrite (p. 71) ».

Il résulte d'un texte de Plutarque qu'il faudrait le compter au nombre des précurseurs de Darwin. Il aurait comme Epicure, adopté les idées d'Empédocle sur la formation des êtres vivants, les considérant comme les produits de combinaisons fortuites qui, entre un grand nombre d'autres, s'étaient trouvées régulières, et, par suite, avaient pu rester dans la nature et y fonder les espèces. Rien n'était plus éloigné de l'aristotélisme; mais rien ne s'accordait mieux avec l'esprit d'un système qui excluait tout recours à la finalité.

SÉAILLES (GABRIEL). — **Léonard de Vinci, l'artiste et le savant, essai de biographie psychologique** (in-8°, Perrin et Cie).

Léonard de Vinci appartient à l'histoire de la philosophie et à celle de la science, comme à celle de l'art. Cette belle et riche nature a des faces multiples. De là l'intérêt que ne peut manquer d'offrir à des catégories très diverses de lecteurs l'étude très complète, très documentée, très attrayante de forme, que M. G. Séailles a consacrée à la vie, aux œuvres, à la méthode, aux théories scientifiques et au génie de ce grand artiste.

Les chapitres que nous avons lus avec le plus de plaisir et de profit

sont ceux de la deuxième partie, où l'auteur, par des citations curieuses, frappantes, très bien choisies, très ingénieusement expliquées et commentées, nous montre en Léonard de Vinci le fondateur de la méthode expérimentale, le philosophe, le savant positif, physicien et mécanicien, astronome et géologue, botaniste et physiologiste. De ces citations il résulte clairement qu'avant Bacon, le Vinci a trouvé et formulé la vraie méthode scientifique, s'élevant contre le respect superstitieux de l'autorité, préconisant l'expérience comme la condition d'un savoir réel et efficace, jugeant et condamnant les fausses sciences de son temps, scolastique, alchimie, nécromancie; — qu'avant Galilée et Stevin, il a posé les vrais principes de la mécanique ; — qu'avant Pascal, il a observé les conditions d'équilibre des liquides placés dans des vases communicants; — qu'avant Bernard de Palissy, il a expliqué la véritable nature des fossiles; — qu'avant Grew et Malpighi, il a su qu'on pouvait reconnaître l'âge d'un arbre aux couches concentriques de sa tige coupée; — qu'il a fondé l'anatomie comparée et établi, avant Belon, l'unité de plan des animaux terrestres; — qu'avant Borelli, il a donné la théorie du vol des oiseaux.

Selon M. Séailles, la philosophie de Léonard de Vinci rappellerait celle de Leibniz. « Elle concilie, dit-il, sans effort les divers points de vue de la pensée sur le monde. L'expérience n'est pas ennemie de la raison, elle l'éveille; la spéculation ne s'oppose pas à la science, elle la continue. Des faits nous allons aux lois, des lois à la nécessité rationnelle. Le mécanisme semble nous tenir hors de nous-mêmes, il nous ramène du dehors au dedans par son principe qui est force, vertu spirituelle (p. 330). » Ce rapprochement peut être admis entre le génie de Vinci et celui de Leibniz, qui sont en effet de même nature, bien plutôt, il nous semble, qu'entre leurs doctrines philosophiques. Dans le système de Leibniz, l'idéalisme se concilie avec le mécanisme par la distinction du point de vue de la métaphysique, où l'on considère les substances réelles, c'est-à-dire les monades et leurs rapports, et du point de vue de la science proprement dite, où l'on s'occupe uniquement des phénomènes ordonnés, c'est-à-dire des corps et de leurs mouvements. Ce système n'a pu être produit qu'après la distinction cartésienne des deux substances et l'établissement du mécanisme cartésien, régissant les rapports des substances matérielles et exprimant la réalité ultime du cosmos. La philosophie de Léonard de Vinci, comme celle de bien d'autres penseurs antérieurs à Descartes, consiste, d'après les textes cités par M. Séailles, en un vitalisme ou animisme universel. Ne fait-il pas de l'univers un corps vivant qu'organise une âme?

SPULLER (E.). — **Lamennais, étude d'histoire politique et religieuse** (in-12, Hachette).

Cette étude biographique est admirablement impartiale. On sent qu'elle a été écrite avec une sympathie profonde, qui a tout fait com-

prendre, mais sans troubler ni diminuer en rien la liberté et la sûreté du jugement. C'est un beau livre, d'une lecture singulièrement attrayante. M. Spuller l'a résumé lui-même dans une page de la *conclusion*, où l'on voit quel intérêt très actuel s'attache à la vie et à l'œuvre de Lamennais.

« Lamennais, dit-il, a été fondateur ou précurseur, comme l'on voudra, de trois partis ou de trois doctrines qui remplissent toute l'histoire religieuse du XIXe siècle.

« Il a d'abord été le maître et le docteur du catholicisme ultramontain; ensuite, le maître et le docteur des catholiques libéraux; enfin, quand on y regarde de près, il est aujourd'hui en passe, tout exclu de l'église qu'il ait été, de devenir le maître et le docteur du socialisme chrétien (p. 355). »

Selon la juste remarque de M. Spuller, cette action successive et continue de Lamennais, s'explique par sa conception de la religion. En tout temps, il a considéré la religion comme le fondement de la société. Politique, morale, philosophie, religion, toutes ces choses ont toujours été, pour lui, indissolublement unies ou plutôt essentiellement identiques. Il n'a jamais compris une religion séparée de la politique, une politique séparée de la morale, une morale et une philosophie séparées de la religion. Pas de société sans morale, pas de morale sans l'idée de Dieu, de la loi divine, de l'obéissance à cette loi : voilà le grand principe que l'on retrouve en tous ses écrits, qui domine l'*Esquisse d'une philosophie*, comme l'*Essai sur l'indifférence*. Il a pu dire qu'il n'avait pas changé, qu'il s'était continué.

Quand on suit l'histoire de ce grand esprit sincère et passionné, on admire la force avec laquelle il s'est *développé*, au sens propre et littéral du mot, c'est-à-dire dégagé de l'enveloppe première dont il s'était revêtu, en embrassant, en s'assimilant, en poussant à toutes leurs conséquences logiques les idées nouvelles apportées et soutenues au commencement du siècle, par les éminents théoriciens de la restauration sociale et religieuse. C'est après sa rupture avec Rome qu'il a révélé les qualités de style et de pensée qui lui étaient vraiment propres. Il faut reconnaître qu'il n'avait été inventeur ni dans l'*Essai sur l'indifférence :* Bonald lui en avait fourni la théorie fondamentale; — ni dans la *Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil :* cet écrit est de 1825-1826, et l'on connaissait depuis 1820-1821 l'*Eglise gallicane* et le *Pape* de Joseph de Maistre; — ni même dans l'*Avenir :* avant l'*Avenir*, Chateaubriand avait défendu la charte, la liberté de la presse, et, en général, l'union de la liberté et de la religion catholique, comme nécessaires à la société moderne. On ne peut donc pas dire, avec M. Spuller, que Lamennais a été « fondateur ou précurseur » de ces deux doctrines : le catholicisme ultramontain et le catholicisme libéral. Promoteur ardent, oui; fondateur, non. Il faut laisser à Joseph de Maistre et à Chateaubriand ce qui leur appartient.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE ALPHABÉTIQUE

PAR NOMS D'AUTEURS

DE LA BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

I. — Métaphysique, psychologie et philosophie des sciences.

II. — Morale, philosophie religieuse et esthétique.

III. — Philosophie de l'histoire, sociologie et pédagogie.

IV. — Histoire de la philosophie et critique.

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

L'ANNÉE

PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. PILLON

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*

QUATRIÈME ANNÉE. — 1893

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C[ie]

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1894

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

1893

I

ÉTUDE PHILOSOPHIQUE

SUR

LA DOCTRINE DE JÉSUS-CHRIST (1)

I

Le résultat des travaux patients, multipliés, interminables de l'exégèse du Nouveau Testament ne confirme pas, en ce qui touche une solution scientifiquement certaine du problème de la christologie, l'importance extrême qu'on a attachée à la détermination des dates respectives et du mode de composition des trois premiers Évangiles. Ce n'est pas que les conclusions de la critique, en ce qu'elles ont de négatif, ne soient d'un intérêt très grand pour la connaissance de la vérité : elles nous affranchissent d'erreurs séculaires et nous montrent le domaine de l'hypothèse, celui de la foi religieuse, qui est *matériellement* le même, s'étendant sur un terrain qu'on a cru si longtemps appartenir aux faits, à l'histoire fondée sur des témoignages de nature à s'imposer au sens commun ; mais nous voulons dire que les études exégétiques conduites avec la plus sûre méthode, après que nous avons éliminé des récits évangéliques ce que la raison, l'expérience et la connaissance historique des procédés de l'esprit humain nous font juger inadmissible, après que nous avons noté comme incertains d'autres points de la vie ou des discours de Jésus, n'arrivent pas à nous faire discerner, *en dehors de nos jugements subjectifs ou de sentiment ou de probabilité*, la

(1) Cette étude est extraite d'un ouvrage inédit sur la *Philosophie de l'histoire des religions*. L'auteur demande grâce pour la partie aride du début, qu'il n'a pas cru pouvoir retrancher.

partie indubitable, ou ne fût-ce que positivement la plus ancienne des renseignements que les Évangiles ont transmis à la postérité sur un homme et sur un événement, alors ignorés du monde civilisé, et que, dans la suite des temps, on s'est accordé à reconnaître comme absolument hors de pair, dans l'histoire de l'humanité.

Il était naturel de regarder les plus anciens documents comme les plus autorisés, mais même quand la plupart des exégètes ont pu s'entendre pour les désigner, ces documents ne nous étant parvenus que compilés et remaniés par des auteurs postérieurs à ceux qui, les premiers, ont mis par écrit la tradition orale, on ne s'est pas trouvé beaucoup plus avancé dans la connaissance des témoignages en leur forme vraiment pure et originale; il a fallu discuter séparément les différents points si nombreux, les plus importants comme les moindres, sans aucun fil conducteur externe pour juger des provenances et prononcer dans les cas de contradiction. Les opinions et les motifs d'argumentation pour et contre se sont multipliés bien au delà de ce que peuvent imaginer les personnes étrangères à ces études ; et nul critère n'apparaît pour mettre fin à des débats pleins d'ingéniosité, d'érudition et de bonne foi, dont la raison d'être est admirablement éclaircie dans le plus curieux des livres qu'ils ont suscités. Nous voulons parler de celui que l'on cite aujourd'hui le moins volontiers, et qui fit toucher du doigt à un grand public, nouveau dans ces matières, et tout effaré, dans une suite de quinze cents pages d'analyses et d'enquêtes qu'on dirait d'ordre judiciaire (1), un fait que l'habitude et l'autorité lui déguisaient : le fait des divergences, des défauts de liaison et des contradictions des récits évangéliques.

On s'accorde assez généralement aujourd'hui à admettre deux sources premières des Évangiles *synoptiques*, — c'est le nom convenu pour désigner les trois premiers et les distinguer du quatrième, qui diffère de ceux-là beaucoup plus profondément qu'ils ne diffèrent entre eux, et qui d'ailleurs leur est postérieur pour sa rédaction, sans conteste. — L'une de ces sources serait un primitif évangile *de Marc* (Marc étant réputé disciple de Pierre) dont on pense retrouver le contenu dans notre second Évangile actuel, à la condition d'en retran-

(1) Quinze cents pages et plus, c'est le contenu de la *Vie de Jésus*, de David Frédéric Strauss (la première, car il en a écrit deux), traduite en français par Littré et publiée en 1839, 4 vol. in-8°.

cher le début, la fin, c'est-à-dire le récit de la passion, et quelques morceaux du corps de l'ouvrage. L'autre source serait un primitif *Matthieu*, écrit peut-être en araméen, mais perdu de bonne heure en cette langue, et formé des discours et enseignements (τὰ λόγια) — des *mémorables*, suivant une autre traduction, — du Seigneur (τὰ κυριακά). Le troisième Évangile, celui de Luc, le seul qui nous soit parvenu en sa composition originale, sous la forme que son auteur a voulu lui donner, aurait été fait en consultant et reproduisant avec plus ou moins de variantes ces deux ouvrages dont leurs remplaçants ont causé la perte, et en y ajoutant d'assez nombreux éléments qui lui sont particuliers, empruntés à des sources écrites ou orales, nous ne savons lesquelles. Somme toute, les premiers matériaux historiques ont disparu et nous n'avons rien que de seconde main.

Il résulte de là qu'aucun de ces trois Évangiles, sous sa forme actuelle, n'a, pour raison de date, une autorité supérieure à celle des deux autres, à l'égard des faits où ils diffèrent, ou pour les versions différentes qu'ils donnent des mêmes faits. Par exemple, *notre Marc*, en partie composé sur l'*ancien Marc*, peut très bien nous offrir des textes moins anciens et moins purs que *notre Mathieu*, aux endroits qui leur sont communs, attendu que ce dernier a pu, lui aussi, puiser dans l'*ancien Marc* et se montrer plus scrupuleux dans les reproductions. Il se peut aussi que l'*ancien Matthieu* comprît une partie narrative : cela est en soi assez vraisemblable; et le mot λόγια pouvait prendre un sens plus large que celui de *Discours*, chez l'auteur par le témoignage duquel nous connaissons l'existence de ce vieil évangile araméen (1). En ce cas, l'*ancien Marc* n'aurait peut-être fait que traduire en grec cette partie narrative, en y joignant çà et là des traits pour l'embellir, à ce qu'il croyait. Le fait est que la comparaison des mêmes récits dans *notre Marc* et dans *notre Matthieu* est à l'avantage de celui-ci pour la sobriété, l'intelligence et le bon goût. On s'expliquerait assez, dans cette hypothèse, que l'ancien *Marc*, ouvrage primitivement très court, à destination d'une certaine Église, eût manqué de deux parties

(1) Cet auteur, cité par Eusèbe de Césarée, est Papias, homme né dans le premier siècle, puisqu'il est dit avoir *entendu l'apôtre Jean*, et mort vers le milieu du second. Or Papias s'est servi du même mot pour désigner le traité de Marc sur les faits et paroles du Seigneur, et l'ouvrage de Matthieu : τὰ λόγια.

aussi essentielles que les grands discours moraux et la passion. L'auteur ne se serait proposé que de réunir les récits édifiants de l'œuvre théurgique du Seigneur au cours de sa prédication. C'est à l'aide du *Matthieu* grec, de *Luc* et d'autres documents encore que son ouvrage aurait été complété plus tard. On s'explique de cette manière que tel exégète ait cru pouvoir démontrer que le second évangile avait été tiré tout entier du premier et du troisième, et qu'une opinion très répandue, mais moins bien étudiée, ait fait de *Marc* l'abréviateur de *Matthieu*. Notre *Marc* n'a rien d'un abrégé; au contraire, il aime à développer, là où le fond est le même ; mais il manque de deux parties considérables, de genres bien opposés d'ailleurs, de ce qui forme l'ensemble de la tradition christologique : les grands discours moraux et le roman poétique de l'enfance (sans parler des généalogies). Sur ces sujets merveilleux, *Luc* et *Matthieu* sont loin de coïncider, ce qui se conçoit parfaitement quand on songe à l'origine première des légendes, que les rédacteurs de ces livres ont probablement trouvées écrites déjà, mais qui s'étaient formées librement dans l'imagination populaire.

En cet état de la question, avec la possibilité, qu'il faut admettre, des interpolations et des omissions, pendant une certaine période, à chaque nouvelle copie d'un document évangélique, l'exégèse ne peut répondre d'élever beaucoup de ses conclusions au-dessus de l'hypothèse, et de soustraire l'emploi de tels ou tels passages des Évangiles synoptiques à la libre et variable appréciation du critique. Les difficultés redoublent, quand on tient compte du quatrième Évangile, comme ayant pu, sur plus d'un point, apporter, quoique tardivement, des faits et des paroles venus de source originale.

On a cru trouver un moyen de se guider dans les synoptiques, en les considérant, tels qu'ils s'offrent à nous dans leur forme actuelle, comme les représentants, non de l'unité d'inspiration venue de Jésus lui-même, et simplement modifiée par l'accession, ici ou là, de quelques nouveaux éléments, et par le caractère propre de chaque rédacteur, mais de ce qu'on a appelé « le développement vivant et continu de la foi chrétienne ». Il fallait trouver, pour soutenir cette vue, des différences d'esprit suffisamment définies, et portant sur quelques points capitaux, entre les trois Évangiles comparés, et rapportés à des dates successives. Mais ces différences étant, par le fait, ou trop peu marquées, ou démenties par

certains passages embarrassants, on était réduit à regarder ceux-là comme interpolés, sans en donner la preuve; et la méthode aboutissait à des pétitions de principe.

Un des plus savants exégètes allemands, Hilgenfeld, a été conduit à ce système par la découverte, — c'est bien le mot, — réelle et importante de Baur, sur l'antagonisme et la lutte, au premier siècle de l'Église, entre le christianisme prêché aux *gentils* avec des concessions portant sur les obligations même les plus strictes de la loi des Juifs, et l'esprit *judéo-chrétien*, qui ne pouvait se résigner à cet abandon, même dans l'intérêt de la propagation de la foi nouvelle. Il s'agissait alors de montrer que, depuis *Matthieu*, donné par la tradition pour le plus ancien évangéliste (vers l'an 50 ou 60), jusqu'à *Luc*, disciple de Paul, qui écrivait dans les dernières années du premier siècle, et en traversant *Marc*, auteur qui déjà ménage et veut attirer les païens, et qu'à cela près on regarde alors comme un simple abréviateur de *Matthieu*, le christianisme antijudaïque est allé se formant. Luc aurait attaché un caractère pauliniste décidé à la combinaison qu'il aurait faite des deux ouvrages précédents avec un autre document judéo-chrétien. Mais cette construction est une hypothèse ruinée d'avance par les nombreux et importants passages de *Matthieu* relatifs à la dépossession des juifs de leur héritage religieux, et à la vocation des nations. Or, sur quoi se fonder pour affirmer que Jésus a été un Juif fidèle, et ne s'est pas attiré la haine des ardents de son peuple par des discours agressifs contre la Loi, le Temple, leur perpétuité, contre tout ce qui passait pour en être inséparable, en maltraitant les représentants de la tradition, en prêchant une morale qui plaçait en certains cas, devant Dieu, le païen au-dessus du juif? Cela n'est pas seulement arbitraire, cela n'exige pas seulement qu'on suppose interpolés, sans preuve aucune, des mots et des paraboles entières d'une signification forte et directe; il faut sacrifier tout ce qui va indirectement au même but, et alors il reste peu de choses de la révélation chrétienne, on ne voit plus bien le sens de l'Évangile.

Gustave d'Eichthal qui, chez nous, a embrassé ce système, et qui a fait, sur les synoptiques comparés, un travail considérable, non d'ailleurs sans bien des remarques intéressantes (1),

(1) *Les Évangiles*, Paris, 1863, 2 vol. in-8°, voir surtout, t. I, pp. L-LXIV, et 70-77, 147-156, où se trouve le résumé du système.

a cru trouver un *criterium* des interpolations de *Matthieu*. Supposant, hypothèse que nous avons vu plus haut être tout au moins acceptable, que le *Matthieu* primitif se trouvait reproduit dans notre *Marc*, il a admis en outre et qu'il y était entré tout entier, et que rien de ce qui est aujourd'hui dans *Matthieu*, et qui n'est pas dans *Marc* (ni dans *Luc*, le plus souvent) n'avait appartenu à ce *Matthieu* primitif. Cette vue radicale l'a conduit à retrancher du texte de *Matthieu*, reconnu à cette condition seulement pour le vrai type évangélique, quarante-cinq passages, au nombre desquels ceux qui sont injurieux pour les Juifs et favorables à l'universalisme religieux, et presque toutes les paraboles, ce qui est hardi. Il est vrai que G. d'Eichthal ne se croit pas sans motifs particuliers de rejeter ces différents passages, mais ce ne sont alors, chez lui, que des opinions et des appréciations personnelles. En thèse générale, quelles raisons alléguer en faveur de la méthode qui consiste à rejeter du *Matthieu* primitif ce qui ne se retrouve pas dans *Marc*? Est-ce celle-ci : que le second évangéliste n'aurait pas manqué de reproduire ce qui, de son temps, aurait déjà pris place dans le premier? Mais G. d'Eichthal laisse lui-même à *Matthieu* un morceau capital que le rédacteur de *Marc* n'a pas jugé à propos de faire entrer dans sa compilation. Ce n'est rien de moins que le *Discours de la montagne* (1). Est-ce alors, pour un grand nombre de morceaux exclus par ce critique, la raison *a priori* de l'invraisemblance qu'il trouve à ce qu'un auteur écrivant en araméen, pour les Juifs, et Jésus lui-même, homme de cette nation et parlant aux siens, aient employé contre eux l'injure et la menace, et envisagé la possibilité que le privilège de Peuple élu leur fût ôté et transporté aux étrangers ? Mais il y a dans *Marc* aussi des passages de cette nature; il faudrait donc les traiter d'interpolés, à leur tour. Ceci serait assez naturel, dans l'hypothèse où le progrès du christianisme antijudaïque se serait accusé entre le moment du *Matthieu* primitif et le moment de *Marc*; mais alors le texte de *Marc* devrait actuellement renfermer plus de passages agressifs contre le judaïsme que le texte de *Matthieu*, et c'est le contraire qui a lieu. De ces passages, G. d'Eichthal en a conservé, pour son *Matthieu* épuré, un des plus considérables et des plus significatifs, commun aux deux évangélistes et au

(1) *Id.*, *ibid.*, p. 53.

troisième (1). Ce procédé est arbitraire et laisse après tout subsister la déclaration formelle de déchéance de l'autorité judaïque dans la bouche de Jésus : « La pierre que les maçons ont rejetée est devenue la pierre angulaire ; elle l'est devenue par la volonté du Seigneur. »

Les trois textes s'accordent à rapporter que les auditeurs de la parabole, prêtres et docteurs, prirent pour eux la menace renfermée dans les paroles : « Le maître de la vigne viendra, fera périr les vignerons et donnera la vigne à d'autres. » On peut prendre pied de là pour observer que Jésus, dans sa réprobation, n'avait en vue que les chefs et non le Peuple lui-même. Le texte de *Matthieu* est le seul qui semble étendre la menace plus loin : « Je vous le dis, le Royaume de Dieu vous sera enlevé, pour être donné *à une race* qui en produira les fruits (καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς) ». Mais il est toujours vrai que, selon les trois Évangiles, en cela concordants, la théocratie juive est condamnée par Jésus, qu'il ne reste dès lors aucune autorité que Jésus reconnaisse, hormis celle des Prophètes, qui est pour ainsi dire *anti-autoritaire* elle-même; et, si l'on ajoute à cela qu'il combat en toute occasion le devoir d'obéissance littérale à la loi écrite, que sa morale s'écarte radicalement, en ses préceptes, de celle de la *Thora*, et qu'elle supprime toute barrière entre les hommes touchant leurs devoirs mutuels, il est parfaitement clair que la position du révélateur est révolutionnaire à l'égard de l'État juif. Ou bien il faut supposer dans l'enseignement évangélique, selon les synoptiques, plus d'interpolations que de textes conservés dans leur teneur primitive, tant il y a de morceaux qui touchent directement ou indirectement à ce point vital, et ce qui reste est presque insignifiant : ces livres se réduisent, en grande partie, à des recueils d'histoires de miracles.

L'esprit évolutionniste qui s'insinue partout de nos jours, et tend à ôter le sérieux à tout en faisant tout envisager à l'état flottant, a défiguré l'aspect sous lequel il fallait envisager cet antagonisme des chrétiens et des judéo-chrétiens du premier siècle, qui est si bien démontré aujourd'hui par la critique des documents. On veut voir dans la lutte entre l'esprit de tradition et la religion nouvelle un progrès ou plutôt une formation graduelle de cette dernière; tandis qu'il est si facile

(1) C'est la parabole de la *Vigne*, *Matt.*, XXI, 33-46 ; *Marc*, XII, 1-12.

de comprendre que la religion nouvelle étant « annoncée aux Juifs et aux nations » avec ce double caractère : qu'elle est pour les premiers un « accomplissement » de la Loi, qui est, à vrai dire, l'abolition de la Loi, et qu'elle est pour les seconds la définition du Dieu universel qu'ils cherchent, et la dégradation de leurs dieux particuliers, les Juifs convertis s'attachent autant que possible à couserver la coutume et le privilège religieux de leur nation, les païens à renverser toutes les barrières et à faire entrer leur philosophie dans la doctrine de Jéhovah. Bien loin qu'une telle situation soit l'effet naturel du développement progressif de la nouvelle foi et de l'abandon graduel de l'ancienne, elle est le résultat forcé d'une rupture que le génie novateur a produite, de l'universalisme qu'il a proclamé, et des hésitations, des déchirements inséparables d'un changement des habitudes mentales chez ceux qui ont la charge d' « enseigner les nations ». Le prophétisme juif, après quatre siècles de silence, atteint son but qui est d'amener toute la terre à l'autel de Jéhovah; mais c'est à la dure condition, pour les Juifs, de renoncer au privilège de Peuple élu, et même de subir, *au temporel*, l'empire du plus fort. Presque tous s'y refusent, et Jérusalem y périra; pour ceux d'entre eux qui acceptent, et qui doivent bientôt se signaler en désertant la ville, à la veille du siège, en 70, le christianisme est le contraire d'une évolution; c'est une révélation et c'est une révolution, mais ce n'est pas en un jour qu'on en voit toutes les conséquences et qu'on s'y habitue.

Revenons à la critique des Évangiles. Nous n'avons plus aucune raison de regarder comme interpolés dans *Matthieu* quelques passages des plus durs où les Juifs sont menacés de la réprobation divine, et il nous est même permis de croire que, si certains traits violents de ce genre (1) sont effacés dans *Marc*, c'est déjà par l'effet d'un ménagement de l'opinion judéo-chrétienne, ménagement compensé par un autre, de sens contraire, au profit des païens convertis. Ceux-ci pouvaient être choqués de la défense faite aux apôtres de porter l'enseignement hors de la Judée, ailleurs, de la promesse qu'ils reçoivent de douze trônes dans le Royaume des Cieux pour juger les tribus d'Israël (2). Mais on conçoit sans

(1) *Matthieu*, principalement XXII, 1-14. La parabole du *Festin*.

(2) *Ibid.*, X, 5, 6; XIX, 28.

peine et les promesses et les menaces dans la prédication originale. Quant à la défense de sortir de la Judée, elle se comprend aisément du point de vue le plus pratique; car il est bien douteux que Jésus ait jamais envisagé la possibilité que ses disciples se répandissent dans le monde entier, et baptisassent *toutes les nations*, avant le retour du Fils de l'Homme « sur les nuées ». Les textes favorables à cette mission universelle se trouvent à la fin de *Matthieu* et à la fin de *Marc*, en des parties dont le caractère d'interpolation est saillant. Leur provenance est à chercher probablement dans le troisième Évangile. Luc, auteur, ou l'un des auteurs, des *Actes des apôtres*, a dû, le premier, en présence des succès les plus inespérés, envisager l'application missionnaire de l'universalisme moral et religieux de Jésus; il a assisté à l'entreprise hardie de répandre la foi du Christ dans tout le monde romain; il a dû joindre, en conséquence, dans son Évangile, la légende de la mission universelle des apôtres, en termes d'une Église qui se constitue, aux autres légendes qui s'étaient formées touchant les apparitions miraculeuses de Jésus après sa résurrection. Les deux autres Évangiles durent à ce moment recevoir des compléments conformes (1).

Ce troisième Évangile qui nous indique ainsi, à sa dernière page, une sorte de transition de l'enseignement du Christ à l'enseignement de l'Église du Christ, et qui seul rapporte le miracle de l'ascension matérielle de Jésus au ciel (2), en attendant que le quatrième ajoute à la doctrine une définition nouvelle du Fils de Dieu, cet Évangile est remarquable encore par d'autres caractères. Il supprime décidément tout ce qui reste de particularisme juif dans *Matthieu* et dans *Marc*. Il retranche du récit de la passion la scène où Jésus est outragé et frappé par les soldats romains dans le prétoire, il fait de la crucifixion l'œuvre propre et matérielle des Juifs, auxquels Pilate se contente d'abandonner le condamné, tandis que les deux autres synoptiques présentent les Romains comme les exécuteurs, tout en rapportant la tentative de Pilate pour le sauver et sa déclaration que, quant à lui, il ne le trouve point coupable. L'intention de Luc est donc assez manifeste, de faire « retomber sur les Juifs le sang de ce juste » et d'excuser

(1) *Luc*, XXIV, 44-53; — *Matt.*, XXVIII, 16-20 et *Marc*, XVI, 14-20.

(2) *Le seul*, parce que ni le premier ni le quatrième n'en parlent et que le second, où ce fait est mentionné (XVI, 19), est reconnu comme interpolé à cet endroit.

jusqu'à un certain point les Romains, que les disciples de Jésus ont à se rendre favorables.

Mais la bienveillance de Pilate, certifiée par les trois synoptiques, par le *quatrième* et par les *Actes des Apôtres*, reste un fait d'une entière vraisemblance et doit suffire pour établir à nos yeux le caractère intemporel, non politique, de la royauté messianique assumée par Jésus, et dont le *quatrième* nous a conservé la formule : *Mon royaume n'est pas de ce monde* (Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου). Le sens en est au fond le même que celui d'une autre formule qui a plus tard servi de défense à l'État contre la théocratie : « Rendez à César ce qui est à César. » Aux yeux des Juifs, l'impôt n'était pas dû au dominateur étranger. Mais, dans la pensée de Jésus, l'homme pieux devait se soumettre à la force.

Le *troisième* a encore d'autres traits, sinon caractéristiques, au moins plus accusés chez lui que chez ses prédécesseurs. Il abonde particulièrement dans l'expression des sentiments défavorables aux riches et aux puissants, et laisse paraître des tendances ascétiques et communistes. Mais c'est surtout dans les *Actes des Apôtres*, qui sont du même auteur, que cet esprit se dévoile, et que paraît en même temps un dogmatisme déterministe parfaitement prononcé. On sait que *Matthieu* se plaît à remarquer, à propos des événements, qu'*il fallait* qu'ils eussent ainsi lieu, parce qu'ils étaient ainsi annoncés en des textes de l'Écriture, dont l'application ne l'embarrasse point. Luc, qui fait comme lui, va plus loin dans les *Actes* ; il déclare formellement que le Saint-Esprit a prédit, par la bouche du roi David, la trahison de Judas, et que les Juifs ont livré Jésus de Nazareth, *par le dessein déterminé et selon la prescience de Dieu* (τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ) et l'ont fait mourir crucifié par les mains des infidèles. Dieu l'a ressuscité, comme David aussi l'a prédit (1). Mais l'auteur du *troisième* se distingue peut-être encore plus que sous d'autres rapports, par son goût excessif pour les miracles ; il en a surchargé les plus importants chapitres des *Actes*, qui auraient beaucoup gagné à revêtir un caractère plus nettement historique. Dans son Évangile, il partage avec *Matthieu* la connaissance de ce qu'on a le droit d'appeler un roman de l'enfance, mais différent du premier et plus riche ; il a puisé à d'autres sources légendaires que l'auteur du complément du *Matthieu* primitif.

(1) *Actes des apôtres*, I, 15-20 ; II, 22 sq.

Ces évangélistes donnent tous deux la légende de la conception miraculeuse, que ni l'auteur du quatrième ni Paul ne connaissent. Ils ne laissent pas, ainsi que ce dernier, de parler de Jésus comme s'il eût été *fils de David selon la chair* (1). Mais *Matthieu* ne connaît, avant la naissance de Jésus, que le mariage de Joseph et de Marie, et la révélation de l'ange à Joseph. Après la naissance, viennent chez lui les légendes des « mages d'Orient », de l'étoile merveilleuse, de la colère d'Hérode, de la fuite de la sainte famille en Égypte, et du massacre des innocents. Mais, au lieu de ces choses, Luc a l'histoire des parents de Jean le baptiseur, composée sur un type connu de l'Ancien Testament, et destinée à relier la mission du précurseur à celle du Fils de Dieu ; le miracle, médiocrement édifiant, du mutisme de Zacharie, la visitation de Marie à Élisabeth et les miracles concomitants, les cantiques d'actions de grâces ; puis le recensement de la population, le voyage des époux de Nazareth à Bethléem, l'enfant dans la crèche, le discours de l'ange et l'apparition de l' « armée céleste » aux bergers ; les anecdotes de Siméon et de la prophétesse Anna ; enfin la scène de Jésus, à l'âge de douze ans, assis au milieu des docteurs, dans le temple, et disant à ses parents, qui le cherchaient : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois dans les propriétés de mon père (ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με) ? »

II

L'exégèse de cette partie poétique des Évangiles a toujours passé pour l'une des plus embarrassantes, et les contradictions des évangélistes y sont sans remède. Il serait temps que de tous côtés on reconnût la question comme des plus simples et entièrement indifférente pour les réels problèmes et pour les croyances sérieuses de religion. Des récits de miracles, répandus dans le peuple crédule et ardent aux merveilles, — les païens l'étaient comme les Juifs, sauf en une très petite portion de la classe instruite, — ont occupé, parmi le public où pénétrait le christianisme, et durant les trente

(1) Paul le qualifie simplement et formellement ainsi (*Rom.*, v, 15 ; I *Cor.*, xv, 21, et autres passages confirmatifs). Quant à l'opinion juive commune, touchant les parents de Jésus de Nazareth, les Evangiles qui la constatent (*Matt.*, xiii, 55 ; *Marc*, vi, 1-6 ; *Luc*, iv, 22) et même le quatrième (*Jean*, vi, 42) n'y joignent d'observation ou restriction d'aucune sorte.

ou quarante années qu'on peut compter pour sa fondation première, une place plus considérable même que celle qu'on peut leur trouver à l'origine de toute autre religion, quoique aucune religion n'ait pu manquer de cet élément de fécondation populaire. Cette circonstance a servi tout d'abord, et pendant bien des siècles, à démontrer la « vérité de la révélation », en tant que divine, *par le témoignage*, disait-on, *et par la raison :* par le témoignage transmis de ceux qui ont dit avoir assisté aux miracles; par la raison, qui oblige à croire des témoins qui ont donné leur vie en gage de leur sincérité. De très grands hommes ont admis cette preuve, qui convenait à un état d'enfance de l'histoire et de la psychologie. Puis le temps est venu où la méthode de démonstration a paru se retourner. Les progrès de l'esprit scientifique ont fait apercevoir à ceux des hommes éclairés que certaines habitudes, ou des considérations étrangères à la pure vérité, ne dominent pas, une cause de faiblesse pour les croyances religieuses, dans le constant mélange historique où elles leur apparaissent avec l'affirmation de faits prétendus, qu'ils pensent avoir d'excellentes raisons de regarder comme controuvés. Il faudrait arriver de part et d'autre à comprendre que le miracle est une fiction dont l'homme, en ses états d'inculture intellectuelle, a besoin pour se pénétrer de certaines vérités d'ordre supérieur auxquelles elle sert de véhicule; et que le rôle du critique, en présence de ce cas psychologique, est fort simple : supprimer sans hésitation, sans vaine recherche de faits physiques qui expliqueraient ce que le travail de l'imagination et le manque d'aptitude aux observations correctes expliquent suffisamment, le fait miraculeux quel qu'il soit, et, avec lui, les circonstances que l'on ne pourrait admettre qu'en l'admettant; mais étudier, à titre d'histoire et de philosophie religieuse, les croyances qui se sont enveloppées de cet appareil de merveilles et qui en sont indépendantes; et dégager ce qu'on peut de faits probables, en appliquant les méthodes critiques ordinaires à la partie recevable des témoignages, qui souvent ne se contredisent que dans leurs parties accessoires.

Par exemple, en ce qui touche ce dernier point, tout le monde sent très bien que l'impossibilité où se trouve la critique de restituer *avec certitude* les circonstances, et souvent même les plus importantes, de la vie de Jésus et de sa passion, n'autorise nullement le doute que certains voudraient

étendre jusqu'à cet événement premier et fondamental de la prédication évangélique, que les *historiens* positifs du temps ont ignoré, mais qui est tellement *historique* que la marche de l'histoire en a été changée peu à peu tout entière, depuis le moment où il s'est produit. Rien n'a plus contribué à discréditer la première *Vie de Jésus* de Strauss, si décisive pourtant sur la question des miracles, que l'espèce d'acharnement avec lequel l'auteur a procédé à la destruction de cette partie illusoire, comme si elle était la principale dans les Évangiles. Il a, sans vouloir absolument l'avouer, évaporé la substance de l'enseignement chrétien en une pure mythologie, et essayé de faire de la personne même de Jésus un pur symbole. Il y a eu révolte du bon sens.

Sur l'autre point, c'est-à-dire sur les croyances fondamentales, en tant qu'indépendantes au fond de leur accompagnement de miracles, et s'en pouvant séparer, il suffira ici de remarquer que la résurrection et l'ascension, considérées dans les faits matériels de l'écartement de la pierre tombale pour donner issue à un corps mort qui se reprend à vivre, et de l'élévation spontanée de ce corps *dans le ciel* aux yeux des assistants, sont des formes que l'imagination donne pour appui à la foi dans l'existence continuée de cet homme qu'on a vu mourir, qui a été l'oint de Dieu, le Messie, et qui, resté vivant, malgré sa mort apparente, s'est retiré auprès de Dieu et reparaîtra au dernier jour pour la clôture du drame de l'humanité. Cette foi, en elle-même, on la partage ou on la rejette, mais, si on la rejette, on doit pourtant reconnaître qu'elle est indépendante du miracle positif, qu'elle prend son objet, vrai ou fictif, dans les profondeurs physiquement insondables de la vie, et qu'on ne peut pas plus lui opposer la logique, que la contredire par une expérience à laquelle elle ne demande rien, au-dessus de laquelle elle se tient. Elle est l'incontestable fond du mystère chrétien. Que, dans son origine, et particulièrement pour ce qui concerne la résurrection, elle ait pris dans des phénomènes de vision, d'hallucination, l'appui matériel dont l'esprit des croyants avait besoin, cela se peut, mais il est puéril de vouloir le préciser d'après des récits, d'ailleurs discordants. De tels faits rentrent d'une manière générale dans le domaine de l'imagination génératrice des légendes, et du sentiment qui la gouverne. Il n'y faut rien de plus; les vrais faits à considérer dans cette matière sont les récits en eux-mêmes, la foi qui les suggère,

et non ce qu'ils peuvent admettre de réel, et qu'on ne saurait déterminer, même quand il existe.

Un autre genre de miracles intéresse des possibilités psycho-physiologiques. L'interprétation donnée aux faits, s'il s'en trouve de réels, — mais qui, pour l'opinion populaire, deviennent alors un point de départ pour beaucoup d'autres entièrement controuvés, — cette interprétation seule constate une croyance publique, et constitue toute l'erreur. Il faut bien remarquer, en effet, que le témoin ou narrateur du prétendu miracle entend que le fait qu'il rapporte ait pour cause une volonté en dehors de la nature, et qui, commandant à la nature, agit contrairement aux lois communes qu'elle-même a données à la nature en la créant. On oublie presque toujours cela, quand on prend la défense de la réalité des miracles, en essayant de montrer que les phénomènes dont ils se composent peuvent dépendre de certaines *lois inconnues de la nature*. Admettons donc que des guérisons de malades aient été effectuées par Jésus, dans des cas où son action morale était capable de modifier l'état physique et, à plus forte raison, l'état mental des sujets, comme chez les *démoniaques*, que l'on croyait et qui se croyaient possédés par des esprits mauvais. Admettons-le; à quoi nous servirait de l'avoir rendu probable, au prix d'hypothèses arbitraires, destinées à préciser les circonstances de faits inconnus, souvent rapportées de plusieurs manières ? A rien, qu'à dévoiler l'illusion de la théurgie, et celle du théurge lui-même peut-être, et celle des témoins qui ont cru, sans aucun doute, à l'action de Dieu; et nous nous trouverions avoir infirmé le miracle, que nous paraissions vouloir sauvegarder; et pour quel résultat ? pour conserver la donnée matérielle de quelques actions thérapeutiques de Jésus, qui perdent leur intérêt en devenant des phénomènes de puissance morale tout humaine, en cessant de passer pour être ce que les Juifs et les chrétiens contemporains de Jésus et des apôtres leur ont demandé : des *signes* de leur mission céleste.

Le miracle de la Pentecôte, quoique en dehors des Évangiles, mérite une attention particulière à cause du mélange qu'il offre d'éléments merveilleux divers. Il y a le phénomène illusoire des *langues de feu*, il y a la croyance à l'inspiration divine, dont ces langues sont le signe matériel, et qui doit conduire un jour à la doctrine de l'infaillibilité des hommes inspirés, et de ceux qui s'assemblent sous l'invocation du

Saint-Esprit; il y a enfin la broderie du narrateur qui veut donner le caractère d'un grand et utile miracle à certain phénomène d'improvisation inintelligible et confuse, ou d'imitation sympathique, qui avait dû se produire dans les réunions des apôtres, à l'époque de la plus grande exaltation religieuse de ces hommes entrant dans la phase de la propagande apostolique. C'était le moment où circulaient de tous côtés les récits merveilleux des frères, *au nombre de plus de cinq cents*, qui avaient vu le Christ ressuscité (1). Ce phénomène, la *glossolalie*, dont il est facile de prendre une idée assez exacte par une Épître de Paul (2), l'auteur des *Actes* ne pouvait pas en ignorer la nature, et cependant il la présente comme le don divin que ces « Galiléens » auraient reçu instantanément de parler toutes les langues; et il énumère une quinzaine de nations étrangères dont les natifs, présents à Jérusalem, les auraient entendus leur parler des hauts faits du Seigneur, chacun dans son idiome particulier. Il est vrai qu'il se trahit lui-même, en ajoutant que certains pensèrent qu'ils étaient ivres (3)! L'ivresse était pour un observateur superficiel l'apparence présentée par cette sorte d'état extatique ou convulsionnaire dans lequel des sentiments à la fois ardents et confus s'éjaculent en paroles indistinctes.

On voit par cet exemple comment un fait réel devient, par la manière de le présenter, soit erreur, soit mensonge pieux, un fait miraculeux. Certaine éjaculation de façons de mots que chacun peut prendre pour ceux d'un idiome inconnu (γλώσσαις λαλεῖν) se change en un don de prêcher l'Évangile en des langues qu'on n'a point apprises. Il y a donc une espèce de miracles ayant un fondement dans l'apparence. On n'aurait jamais découvert l'explication de celui-là, sans l'aide d'une épître de Paul; mais ils sont certainement les moins nombreux, et les exégètes qui en ont généralisé la méthode sont tombés dans le ridicule en imaginant à leur gré, à tout propos, des circonstances qui ont pu faire prendre pour un fait merveilleux un fait ordinaire, et par là constituer le noyau du récit d'un miracle. Une autre espèce, qui est également bien loin de pouvoir satisfaire à l'explication de la masse des merveilles accumulées et de leur acceptation par l'opinion

(1) *Première aux Corinthiens*, XV, 3-7.
(2) *Ibid.*, XIV, 1-28.
(3) *Actes des apôtres*, II, 5-13.

populaire, est celle des miracles qui auraient été le produit d'une fiction systématique, afin de développer, par leur nature et par leur arrangement, la puissance divine manifestée par eux sur la terre, et de les faire servir de symboles à des vérités d'ordre spirituel. Tel paraît avoir été le but de l'auteur du quatrième Evangile, de l'idéaliste qui dit que *la chair ne sert de rien, que c'est l'esprit qui fait la vie* (τὸ πνεῦμα ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν), et qui n'a pas dû se faire scrupule de composer des images de chair pour insinuer l'esprit dans les âmes. Mais ces miracles choisis, relativement moins nombreux, sont en dehors de ceux que la voix populaire disait avoir été multipliés sans mesure, ainsi qu'on peut le conclure de l'assertion que les synoptiques mettent dans la bouche même de Jésus : « Allez dire à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent et les pauvres reçoivent la bonne nouvelle(1). » La même puissance et les mêmes œuvres sont attribuées aux apôtres après qu'ils ont *reçu le Saint-Esprit :* le Saint-Esprit, c'est-à-dire l'inspiration divine pour la conduite, et le pouvoir de faire des miracles, puisqu'on n'en est pas encore à la doctrine du partage de la divinité entre plusieurs personnes. L'illusion de l'existence de ce pouvoir peut avoir en partie sa source dans les actions morales capables d'effets physiques, en tant que de telles actions servent à fonder une renommée populaire de thaumaturge. En somme, il faut reconnaître que le point fondamental de la question des miracles, prise dans toute sa généralité, c'est la croyance populaire aux miracles. On les demande, on les attend; dès que le bruit se répand de la venue de quelqu'un qui en fait, au nom de Dieu, — ou peut-être de Belzébuth, disent les adversaires, *qui ne songent point à les nier* (2) — il se trouve des gens pour en rapporter, et d'autres pour les amplifier et les embellir. La méthode d'explication que Strauss a nommée *mythique* est donc justifiable pour plusieurs des miracles relatifs à la naissance et à la carrière de Jésus, puisque, aussitôt que la qualité de Messie, et non plus de simple prophète, lui a été reconnue, l'esprit créateur des récits miraculeux sur sa vie et sa mort, ajoutons et de telles autres circonstances, naturelles en soi, mais imaginaires, n'a

(1) *Matt.*, xi, 2-5 ; *Luc*, vii, 21-22. Conf. *Actes des apôtres*, v, 12-16.
(2) *Matt.*, xii, 24 ; *Marc*, iii, 22; *Luc*, xi, 15.

pu que prendre pour matière les idées qui s'étaient établies touchant les conditions auxquelles le Messie devait satisfaire. Ces idées se fondaient sur l'Ecriture, mais souvent ne s'y rapportaient que par des interprétations de pure fantaisie, nées dans les synagogues et devenues chose courante. Mais le critique qui a élevé la méthode *mythique* à la plus haute vraisemblance pour un grand nombre de faits évangéliques légendaires aurait dû écarter le mot de *mythologie*, et parler seulement de *légendes*. Ce dernier terme suffit parfaitement pour désigner la composition de faits imaginaires et de récits merveilleux sous l'influence de certaines croyances et de certaines attentes ; tandis que la mythologie comporte une personnification de phénomènes et une fiction d'aventures des personnes pour servir de symboles aux relations physiques ou morales. Il n'entre absolument rien de tel dans la vie de Jésus selon les synoptiques. Ce n'est point avec les miracles, ou avec toute autre partie fictive de cette vie, que la mythologie est entrée dans le christianisme ; ce n'est pas non plus avec la doctrine de la préexistence du Fils de l'Homme, en tant que première des créatures, doctrine antérieure qui a été un facteur et non une suite de la révélation chrétienne ; c'est avec la métaphysique du *Logos* coéternel à Dieu, dans le quatrième évangile. La méprise de Strauss, alors panthéiste hégélien, imbu lui-même de l'esprit du symbolisme, a consisté à appliquer au fond et à la totalité des croyances chrétiennes la méthode qu'il montrait avoir présidé à la formation de leur partie extérieure et matérielle : « Telle est, dit-il, la clef de toute la christologie : Le sujet des attributs que l'Eglise donne au Christ est, au lieu d'un individu, une idée... Placées dans un individu, dans un dieu-homme, les propriétés et les fonctions que l'Eglise attribue au Christ se contredisent ; elles concordent dans l'idée de l'espèce. L'humanité est la réunion des deux natures, le Dieu fait homme, c'est-à-dire l'esprit infini qui s'est aliéné lui-même jusqu'à la nature finie, et l'esprit fini qui se souvient de son infinité. Elle est l'enfant de la mère visible et du père invisible, de l'esprit et de la nature. Elle est celui qui fait des miracles ; car dans le cours de l'histoire humaine, l'esprit maîtrise de plus en plus complètement la nature... Elle est l'impeccable ; la souillure ne s'attache jamais qu'à l'individu, elle n'atteint pas l'espèce et son histoire ; elle est celui qui meurt, ressuscite et monte au ciel, car, pour elle, du rejet de sa naturalité

procède une vie spirituelle de plus en plus haute... Par la foi à ce Christ, à sa mort et à sa résurrection, l'homme se justifie devant Dieu ; c'est-à-dire que l'individu, en vivifiant dans lui l'idée de l'humanité participe à la vie divinement humaine de l'espèce... Cela seul est le fond absolu de la christologie dont la forme historique est l'unique cause qui la fait paraître tenir à la personne et à l'histoire d'un individu (1). »

En essayant après cela de conserver l'existence historique d'un Jésus individuel dont ses analyses n'avaient envisagé que les seuls traits qu'il croyait être de formation *mythique*, Strauss n'empêcha pas le public de lui attribuer la négation pure et simple de cette existence. C'est qu'en somme il avait travaillé paradoxalement à détruire le jugement de ceux des lecteurs des Évangiles, qui n'admettent nullement les miracles de Jésus, — non plus que des apôtres, dans les *Actes*, — mais qui ne restent pas moins tous parfaitement convaincus du *fait* de la vie, de la mort et de la doctrine d'un Jésus de Nazareth, qui s'est dit le Fils de l'Homme, le Fils de Dieu et le Messie promis par les Ecritures; ainsi que du *fait* de l'apostolat d'un Pierre, d'un Paul et de quelques autres qui ont cru en ce *Christ* et ont fait partager leur croyance au monde. La suppression nette et formelle de tous les éléments miraculeux ne touche en rien cette conviction, et laisse par conséquent subsister le problème, quoique difficile, de démêler les parties de la tradition qui n'en dépendent point.

Supprimer le miracle purement et simplement, c'est, à ce qu'il semble, en déclarer l'*impossibilité* au nom de la maîtresse première de l'esprit, la raison. Ceci pourtant demande à être expliqué. Nous n'acceptons nullement la manière dont on a coutume de justifier cette décision de la critique historique. Nous ignorons les bornes du pouvoir de l'homme sur la nature, ou les limites de ce que permettent, de leur côté, les lois naturelles; et surtout l'idée que nous avons de ces lois ne peut légitimement s'étendre jusqu'à nous faire affirmer que jamais une volonté supramondaine n'y introduit tel phénomène que leur seul développement spontané n'aurait pas produit, de la façon dont, par exemple, nous introduisons des modifications dans leurs effets par nos simples modifications mentales qui elles-mêmes ne nous paraissent pas en être des fonctions invariablement déterminées. Ainsi la raison et ce que

(1) *Vie de Jésus*, trad. de Littré, t. II, p. 762.

nous connaissons des lois ne nous obligent pas à nier la possibilité des miracles. Nous n'avons pas non plus le droit de dire que « nous bannissons le miracle de l'histoire au nom d'une constante expérience », et qu' « il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté » (1). En effet, on ne saurait avoir l'expérience d'un fait négatif. L'expérience ne peut servir à prouver qu'il ne s'est jamais fait de miracles. Les défenseurs des miracles *historiques* peuvent fort bien se contenter de soutenir qu'il ne s'en est produit de véridiques que dans des circonstances très exceptionnelles, dont le retour n'est point à présumer. D'une autre part, on ne prétendra pas sérieusement qu'un miracle, selon l'idée que se font d'un tel événement et de ses circonstances ceux qui croient à sa possibilité, soit de nature à être produit et reproduit à volonté comme un fait scientifique, et mis en expérience et constaté par une commission académique. Qu'on me permette d'ajouter qu'il y a eu et qu'il y a encore au monde des savants fort superstitieux, peu éclairés en dehors de la matière spéciale de leurs investigations, et qu'il y en a d'autres qui sont capables de fermer les yeux par préjugé à des phénomènes assez manifestes. Les faits d'hypnotisme et de suggestion ont été longtemps niés par les académies avant d'être *constatés*, et puis exagérés, et de devenir cet objet de mode et d'engouement qu'ils sont aujourd'hui dans la classe même des physiologistes, qui ne voulaient pas en entendre parler.

Ne disons donc pas que l'expérience établit la *non-existence des miracles;* disons, par un tour de pensée différent, que l'expérience établit journellement, ainsi que l'histoire pour l'historien, tout le long de son cours, et l'histoire des religions particulièrement, le fait de l'*affirmation de miracles*, dont la *presque totalité* est rejetée par ceux-là mêmes qui croient à la possibilité des miracles et à la *réalité de quelques-uns*. Disons que la connaissance de l'esprit humain en son état d'irréflexion et d'inculture rationnelle met hors de doute l'existence de la disposition mentale à croire à des phénomènes miraculeux, à les inventer ou à les accepter ; que cette disposition a été portée à son comble, indubitablement, à une époque d'exaltation religieuse où l'on attendait la venue d'un envoyé de Dieu, qui déploierait pour *signe* de la réalité de sa mission le pouvoir à lui confié par Dieu d'intervenir par des actes de

(1) E. Renan, *Vie de Jésus*, p. LI.

volonté dans les phénomènes naturels et d'en changer l'apparence et le cours; et qu'enfin celui qui voit la question sous ce jour est forcé de conclure que la réalité des miracles est d'une très haute improbabilité, puisqu'on s'explique si bien leur croyance sans leur existence, et qu'il est d'autant plus mal entendu d'en vouloir sauver *quelques-uns* du naufrage, que ce sont toujours ceux-là précisément dont l'invention a été la plus fortement motivée par les attentes de la foi. Or, la haute improbabilité suffit pour le jugement négatif pratique, et même elle l'exige.

Un dernier mot sur cette question est nécessaire pour distinguer ce que l'on confond trop souvent : le *surnaturel* et le *miracle* (1). Le surnaturel, dans le sens général du mot, comprend évidemment l'idée de Dieu comme créateur, et par conséquent placé au-dessus et en dehors des lois et des modifications de la nature qu'il a créée. Le miracle est une intervention particulière de la volonté divine pour modifier la causalité naturelle établie. Ce sont là deux choses différentes. Les raisons que nous avons admises de rejeter le miracle n'ont point de rapport avec les arguments philosophiques pour ou contre la personnalité de Dieu, la création, la Providence générale, et même l'action divine particulière quand elle est supposée interne à l'âme, ou de l'ordre moral. Il n'est point vrai que la négation de ces croyances s'impose à un esprit réfléchi et cultivé, puisqu'elles n'ont pas cessé d'appartenir au domaine courant des débats contradictoires en philosophie, et que la philosophie ne connaît pas de *dogmes ;* et il n'est point vrai que le cours des phénomènes doive, à cet esprit cultivé, apparaître nécessairement comme un développement invariablement déterminé de causes immanentes (2); car ce n'est là qu'une opinion, et il en existe de contraires en philosophie. Mais les non philosophes sont toujours les plus dogmatiques pour décider, dans les questions de philosophie.

La distinction du surnaturel et du miracle ressortira d'une

(1) « La négation du surnaturel est devenue un dogme absolu pour tout esprit cultivé ». (E. Renan, *Histoire des origines du christianisme*, VII, p. 637).

(2) « L'histoire du monde physique *et du monde moral* nous apparaît comme un développement ayant ses causes en lui-même, et excluant le miracle, *c'est-à-dire* l'intervention de volontés paticulières réfléchies », (*Id.*, *loc. cit.*). — L'auteur, esprit peu logique, ne voit peut-être pas qu'il condamne la liberté en pensant ne bannir que le miracle, ce qui est une autre question.

façon très claire et sans quitter le Nouveau Testament, pour qui voudra comparer les ouvrages de deux hommes qui furent des contemporains : les *Epîtres* de Paul et les *Actes des Apôtres*, dont l'auteur ou l'un des auteurs, que ce soit Luc ou un autre, avait suivi Paul dans une partie de ses voyages apostoliques. Le livre des *Actes* est, on peut dire, rempli de miracles et des plus inacceptables, depuis la mort subite infligée par une mystérieuse action d'ordre divin à Ananias et à Saphira, son épouse, jusqu'à des résurrections de morts attribuées à Pierre et à Paul lui-même. Cet auteur ne peut faire un pas sans répandre quelque menue monnaie de miracles. Il croit que les linges de corps qui avaient servi à Paul chassaient les esprits mauvais et les maladies (1). Paul, lui, croit à la résurrection du Seigneur, mais seulement d'après le témoignage de « plus de 500 frères ». Personnellement, il l'a vu, mais dans une vision et non dans le cours ordinaire de la vie. Il rapporte encore d'autres phénomènes merveilleux observés sur lui-même, mais toujours de l'espèce mentale. Voilà le surnaturel, le surnaturel personnel, dont la doctrine de la foi et de la grâce est la théorie générale, et qui implique un surnaturel d'ordre universel, par la croyance en Dieu créateur et en l'homme Christ, fils de ce Dieu vivant. Mais on peut lire les *Épîtres* de Paul d'un bout à l'autre, on y trouvera la résurrection du Christ, tenue pour un fait avéré et présentée comme le fondement de la résurrection des morts, puis la foi dans l'inspiration divine et dans les visions surnaturelles, on n'y trouvera pas un *récit de miracle*. C'est une grande supériorité de lumières et de bon sens, en un temps et dans un milieu pareils, chez le plus religieux des hommes, si l'on excepte Jésus lui-même.

III

Jésus a-t-il été moins éclairé? S'il a cru seulement à l'existence d'un pouvoir en lui, *aidé de la foi du sujet miraculé*, pour guérir, au nom de Dieu, certains malades, et spécialement les *démoniaques*, qu'il croyait sans doute possédés par des esprits malins, — opinion universellement reçue dans son milieu, — il ne faisait en cela qu'admettre certains faits

(1) *Actes*, v, 1-10; ix, 36-43; xix, 11-12; xx, 7-12.

possibles et dont il y avait probablement des exemples, pour le moins des apparences, et les expliquer comme surnaturels. Ceci peut passer pour vraisemblable, et ne soulève aucune difficulté. Mais si Jésus s'était vanté, comme le porte son message à Jean le baptiseur (cité ci-dessus) de guérir les boiteux, les sourds, les aveugles, et de ressusciter les morts, on ne pourrait pas, en se reconnaissant, comme nous, le droit de nier catégoriquement les miracles, défendre sa mémoire contre l'accusation d'imposture. Mais Luc et le dernier compilateur de l'Evangile de Matthieu ont pu aisément forcer les traits du discours qu'ils mettent dans la bouche de Jésus en cette rencontre. On peut croire aussi que leur sens est métaphorique et moral, c'est l'opinion de plusieurs critiques. Enfin l'anecdote elle-même peut être mise en doute. Le second Evangile n'en parle pas. Celui-ci, qu'on peut regarder ou en lui-même, ou, non moins probablement, à raison d'emprunts faits à la partie narrative du premier dans sa plus ancienne forme, comme le plus digne de foi, nous fait connaître une déclaration formelle opposée par Jésus à ceux qui lui demandent des miracles, et surtout un miracle bien clair, capable de s'imposer aux plus incrédules, *un signe du ciel* : « Il vint des Pharisiens qui se mirent à disputer avec lui, lui demandant un signe du ciel, pour le mettre à l'épreuve. Mais lui, soupirant en son esprit, dit : Pourquoi cette génération demande-t-elle un signe ? En vérité je vous le dis, il ne sera point donné de signe à cette génération. Et il les renvoya... (1) ». Cette parole est conservée dans les deux autres synoptiques, mais avec un accompagnement : « Cette génération méchante et adultère demande un signe, et il ne lui sera point donné de signe, *si ce n'est le signe de Jonas le prophète.* » Et ces mots ajoutés reçoivent dans *Matthieu* et dans *Luc* des suites du discours en partie différentes : dans *Matthieu :* « De même que Jonas passa trois jours et trois nuits dans le ventre de la baleine, ainsi le Fils de l'Homme passera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre. Les Ninivites se lèveront au jour du jugement avec cette génération et la condamneront ; car ils se repentirent à la prédication de Jonas, et il y a ici plus que Jonas ; » et dans *Luc :* « De même que Jonas fut un signe pour les Ninivites, ainsi le Fils de l'Homme sera un signe pour cette génération... Les Ninivites

(1) *Marc*, VIII, 11-13.

se lèveront, etc. » Le reste comme dans le *Matthieu* (1). La phrase de *Matthieu*, qui fait allusion à la résurrection de Jésus, a dû être interpolée sous l'influence de l'idée qui s'établit après la mort du maître, au début de la période apostolique, à savoir que sa résurrection était le *signe* de sa messianité. *Signe* et *miracle* sont des idées qui viennent à coïncidence. Il est invraisemblable au plus haut point, et aucun homme de goût et de sens n'admettra que Jésus, supposé qu'il eût voulu annoncer et donner pour *signe*, en termes incompréhensibles, sa mort et sa résurrection futures, et le nombre de jours et de nuits qu'il aurait à passer dans le sein de la terre (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς), soit allé chercher dans un trait comique d'un conte moral sur la bonté de Dieu et la fatuité d'un prophète (2) un miracle, il est vrai, mais qui justement n'est pas un signe et n'a nul rapport, dans ce livre, avec la conversion des Ninivites à la suite de la prédication de Jonas. Le contresens est patent. Pour la même raison, on ne voit pas, dans l'interprétation de Luc, à quel titre Jésus aurait pu dire que *Jonas fut un signe pour les Ninivites*. Il prêcha, ils se convertirent, et c'est tout ; et Jésus, lui, prêche en vain et ne sera un signe (σημεῖον ἔσται) qu'après sa mort. C'est d'une complète incohérence. Il n'y a qu'un point acceptable dans le trait relatif à Jonas, que le premier et troisième Evangiles ajoutent au plus ancien texte, conservé dans le deuxième : c'est une parole de Jésus, authentique probablement, une objurgation adressée aux Juifs qui se montraient, disait-il, plus rebelles à son enseignement que les gens de Ninive ne l'avaient été à la mission donnée par Dieu à Jonas. Et il se trouve précisément que cette parole est conforme au refus positif que fait Jésus de produire des signes de la sienne ; car, encore une fois, Jonas n'est pas dit avoir apporté rien de plus que ses discours, sa prophétie, pour convertir ses auditeurs.

Si la parabole du pauvre Lazare, qui appartient en propre au troisième Evangile, et dont quelques traits ne sont pas des plus heureusement imaginés, pouvait être attribuée à Jésus à aussi bon droit que les paraboles de Matthieu, il faudrait

(1) *Matt.*, XII, 38-41 ; *Luc*, XI, 29-31. Conf. *Matt.*, XVI, 1-4.

(2) C'est le sens du livre de Jonas qui n'est en aucune façon le livre d'un prophète, mais l'un de ceux de l'*Ancien Testament*, où l'intention de l'auteur ressort le plus clairement, avec le caractère de fiction de l'ouvrage.

citer le trait qui la termine, à l'appui du refus de Jésus de faire des miracles. Mais Luc a bien pu tenir ce dernier de bonne source, et lui donner une place dans cette petite composition d'origine plus incertaine. Le riche de la parabole, plongé dans les tourments, au fond de l'Hadès, voudrait sauver du même sort, qui les attend, ses frères demeurés sur la terre, et, élevant les yeux vers le père Abraham, pour l'implorer : « Si quelqu'un allait vers eux de chez les morts, dit-il, ils feraient pénitence. » Et Abraham de répondre : « S'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, alors même que quelqu'un ressusciterait d'entre les morts, ils ne se laisseraient pas persuader (1). » Tel n'était pas le sentiment de l'auteur du quatrième Evangile. Il fait fond sur les miracles, essentiellement, pour convaincre le monde. Il nous montre Jésus, par son premier miracle, aux noces de Cana, manifestant sa gloire (ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτου) et gagnant ainsi la foi de ses disciples. Il lui fait donner par Nicodème une attestation de sa qualité de thaumaturge, un envoyé de Dieu pouvant seul *faire les signes qu'il fait*. Il lui attribue une guérison opérée à distance par la pure intention de la volonté. Il déclare, en terminant, qu'il a rapporté en son livre ce petit nombre de miracles, entre beaucoup d'autres que Jésus a faits à la vue de ses disciples, afin que ses lecteurs « croient que Jésus est le Christ, fils de Dieu, et, dans cette croyance, aient en son nom la vie éternelle (2). » Mais Jésus, tel que nous le présentent les synoptiques, ne pouvait pas avoir cette idée qui subordonne la doctrine morale à des prestiges physiques, puisqu'il prédit que les faux prophètes des derniers jours disposeront de ces signes pour égarer le monde : « Alors si quelqu'un vous dit : Le Christ est ici, ou il est là, ne le croyez pas. Car il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes, et ils donneront de grands signes, et feront des prodiges, à séduire, s'il se peut, jusqu'aux élus (3). »

Les récits de miracles dans les trois synoptiques sont fréquemment accompagnés de la recommandation que Jésus fait au miraculé ou aux assistants de garder le silence sur ce qu'ils ont vu. Le miracle de la transfiguration, dont le caractère est si particulier et qui a la physionomie d'un rêve qu'un

(1) *Luc*, XVI, 19-31.
(2) *Jean*, II, 11 ; III, 2 ; IV, 54 ; VI, 2 ; XX, 30-31.
(3) *Matt.*, XXIV, 24 et *Marc*, XIII, 21.

des apôtres aurait fait, est suivi de la même défense de parler de leur *vision* (μηδενὶ εἴπητε τὸ ὅραμα) (*Matt.*), — *jusqu'à ce que le Fils de l'Homme soit ressuscité des morts* (1). Laissons de côté pour un moment ce dernier trait, que les deux principaux textes nous disent avoir soulevé des demandes d'éclaircissement de la part des disciples ; la même injonction de se taire sur la messianité de leur maître est faite aux disciples (τοῖς μαθηταῖς) dans le passage capital de ces trois mêmes Évangiles, où Jésus, après leur avoir demandé *pour qui le prennent les gens* (τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι), veut savoir *pour qui ils le prennent eux-mêmes*, et où Pierre répond : « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant », cette reconnaissance est encore suivie de la défense de parler de lui (*Marc*), — de dire cela à personne (*Luc*), — de dire à personne qu'il était le Christ (*Matt.*). Et, tout comme à propos de la vision de la transfiguration, les synoptiques rapportent, mais avec un plein développement cette fois, et la plus grande clarté, l'annonce que Jésus fait de sa destinée : « Là Jésus commença à déclarer à ses disciples qu'il fallait qu'il allât à Jérusalem et qu'il souffrît beaucoup de la part des Anciens, et des Princes des Prêtres et des Scribes et qu'il fût mis à mort et qu'il ressuscitât le troisième jour » (2). Nous reviendrons amplement sur ce sujet; il s'agit maintenant de la recommandation du silence.

Je ne saurais lui voir qu'un motif, en ce qui concerne les miracles. Supposé, ce qui est présumable, que Jésus opérât des guérisons ou des améliorations en des cas déterminés, il ne pouvait qu'être obsédé, à mesure que sa renommée de *prophète* s'étendait, par un grand nombre de malades sur l'état desquels il était et devait se reconnaître impuissant. A l'égard de ceux-ci, le refus ou l'échec pouvaient s'expliquer par l'insuffisance de la foi chez eux, puisque nous voyons qu'il donnait la foi du malade, en termes formels, pour la condition de sa guérison. En enjoignant aux autres, à ceux qu'il guérissait, de remercier Dieu et de se taire, il obviait, autant que faire se pouvait, aux inconvénients de sa réputation de guérisseur divin, que la légende vivante amplifiait d'autant plus peut-être que lui-même cherchait à la restreindre. Il ne niait point au surplus des guérisons opérées auxquelles il est facile de voir que tout le monde croyait ; il avait seulement à se

(1) *Matt.*, VIII, 4; XVII, 9; *Marc*, I, 44; V, 43; VIII, 26; IX, 9; *Luc*, V, 14; VIII, 56; IX, 36.

(2) *Matt.*, XVI, 13 sq., 20-21; *Marc*, VIII, 27 sq.: *Luc*, IX, 18 sq.

défendre des attaques des docteurs coupables du péché « contre le Saint-Esprit ». Il nommait ainsi la malveillance impardonnable de ceux qui attribuaient à l'action d'un esprit méchant (Satan ou Belzébut) les bonnes œuvres, imaginant ainsi le royaume du mal « divisé contre lui-même » (1). Les exorcismes étaient le sujet ordinaire de ces controverses, ce qui indique bien la nature réelle des affections auxquelles Jésus portait remède. Les discussions finissaient naturellement par la demande que les docteurs lui adressaient de *signes célestes*, dont on aurait regardé l'interprétation comme infaillible, et Jésus, on l'a vu, les refusait.

IV

Comment le pouvoir de susciter des signes célestes aurait-il pu appartenir au *Messie souffrant ?* Cela est contradictoire. Si Jésus y eût prétendu, il aurait donc partagé la croyance et l'attente du public touchant le *Messie glorieux*, et la conscience qu'il avait de son infirmité de *fils d'homme* ne le lui permettait certainement pas. C'eût été de sa part une imposture de s'attribuer les dons d'un révélateur et d'un sauveur, au delà de l'action sur les âmes. Cette opposition entre l'idée que les Juifs se faisaient du Messie et celle à laquelle Jésus était lui-même parvenu constituait pour sa mission, tant qu'il vivait, une difficulté insurmontable. Nous nous expliquons ainsi la défense qu'il faisait à ses disciples de divulguer sa qualité de Messie. Il fallait bien la laisser paraître ; mais, en la préconisant, il se serait exposé, à raison des idées populaires, soit à se montrer misérablement inférieur aux attentes, et à courir ainsi le risque d'un échec ignominieux, toujours mortel, soit, au contraire, à se voir porté par un engouement populaire momentané à un triomphe qui, prenant inévitablement le caractère politique, l'aurait également conduit à la mort, comme Messie temporel en insurrection contre l'autorité de César. Il n'y avait que la mort de Jésus en tant que Messie exclusivement moral et victime d'un monde méchant, qui pût éclairer l'opinion sur son vrai caractère ; et il n'y avait que sa résurrection qui pût, dans les idées de ce temps, être le signe de sa filiation divine.

(1) *Matt.*, XII, 22-32 ; *Marc*, III, 22-30.

C'est le sens de toute cette partie mystérieuse des quatre Évangiles où Jésus annonce qu'il faut qu'il meure et qu'il ressuscite. Le quatrième contient à ce sujet des discours d'un accent très particulier, mystique et touchant, qui ne laissent pas d'avoir le même sens que les déclarations formulées dans les synoptiques. Il prête à Jésus, dans la prédiction de sa mort, une expression étrange, qui lui est propre et qui réunit à l'idée du supplice de la croix celle de l'exaltation et de la glorification : « Quand vous aurez *élevé* (ὅταν ὑψώσητε) le Fils de l'Homme, alors vous saurez qui je suis ». — Et moi, si je suis élevé de terre (ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς) je tirerai toutes choses à moi. Il signifiait par ces paroles de quelle mort il devait mourir ». Cet évangéliste met aussi dans la bouche de Jésus la prédiction de sa résurrection, quoique en termes affectés ou obscurs, quelquefois bizarres, et il lui fait mêler le sentiment et l'espérance de sa gloire future, auprès du Père, avec la prévision de son supplice (1). Il pèche, malgré de très réelles beautés, par un manque de naturel, qui tient à la combinaison qu'il a voulu faire du Jésus historique, en sa condition d'homme et de victime, et du Jésus idéal et triomphant qu'il se représentait au delà de la mort et au-dessus du *monde* en son unité avec Dieu et avec ses disciples qu'il appellerait à lui. C'est dans les synoptiques que nous devons chercher le réel Jésus, et l'idée qu'il se formait de lui-même, et la fin qu'il concevait pour l'humanité.

La distinction du miraculeux et du surnaturel est le fil qui doit nous guider dans l'intelligence de la personne morale de Jésus, de même qu'elle nous a conduit en notre critique de l'idée commune de ce qui est *hors de la nature*, ou *au-dessus de la nature*. Nous croyons avoir rendu pour le moins très vraisemblable notre opinion, que Jésus ne s'attribuait pas le pouvoir d'intervenir directement dans les lois physiques, mais seulement, on peut l'admettre, le don de guérir, par une action morale exercée *au nom de Dieu*, certaines maladies, et, très spécialement, de *chasser les esprits mauvais*, selon les idées reçues, que sans doute il partageait. Nous regardons, par conséquent, comme de pures créations de la légende, dont il n'est en rien responsable, les actes miraculeux, tels que de commander à la tempête, de marcher sur les eaux, de ressusciter les morts et de remédier à des vices organiques irréparables,

(1) *Jean*, II, 18-22 ; XIII, 31-33 ; XIV-XVII, passim.

soit par la pure volonté, soit avec l'emploi de recettes d'imagination populaire comme en rapporte l'un des évangélistes. En admettant que Jésus n'a pas fait plus, pour encourager la vogue de ces contes, que les saints nombreux de la légende dorée, sur lesquels la naïve piété du peuple en a tant mis en circulation, nous évitons en toute justice de porter contre lui, dans notre pensée, une accusation, que Mahomet lui-même n'a point méritée; car il est constant que le prophète de l'Islam ne prétendait pas faire des miracles.

Mais Jésus s'est regardé comme une personne surnaturelle. Il a pu croire à sa préexistence d'ordre divin, quoique n'en ayant pas conservé la mémoire; il a cru à sa résurrection future après son sacrifice, il a cru de soi-même ce que Paul a cru de lui; et tout ceci ne suppose point de miracles, mais seulement la croyance au surnaturel.

Jésus a-t-il donc cru, comme le porte la formule évangélique, qu'il ressusciterait *le troisième jour?* On a tort de prendre, comme on le fait sans y songer, à la lettre, cet emploi du nombre déterminé pour l'indéterminé. C'est une manière que rien ne justifie de fixer les idées sur l'image d'un cadavre qui revient à la vie par un miracle physique, tandis que rien ne prouve que celui qui a cru à son existence antérieure auprès de Dieu, au commencement des temps, ne s'est pas contenté de croire à son existence future, au jour du jugement, — qu'il regardait comme prochain, — s'en remettant pour les moyens à la toute-puissance du dieu qui doit bien aussi ressusciter au même moment tous les hommes dont les corps ruinés et décomposés ont disparu à jamais. Le corps qui naît, s'accroît, se forme et se déforme, traverse la maladie et la vieillesse et finit par la dispersion, est pour la plus simple inspection raisonnée, aussi bien que pour la physiologie savante, une évolution qui va de l'invisible à l'invisible. Le mystère de la résurrection ne s'épaissit pas seulement, il tourne inutilement à l'absurde quand on se préoccupe de la restauration de ce pauvre corps qui n'a jamais eu rien à lui. Il faut laisser à l'imagination sincère et naïve des disciples l'appui dont leur foi n'a pas pu se passer, et penser qu'un grand esprit a dû s'affranchir de ces grossières images de corps revivifiés, pour concevoir la formation à nouveau des mêmes personnes vivantes. L'Ecriture était au fond favorable à ce dernier point de vue par sa tendance à représenter l'action créatrice de Dieu comme une suscitation immédiate des

êtres. Les *trois jours* et les *trois nuits* semblent, il est vrai, provenir d'un dire réel conservé par la tradition, mais une telle façon de parler se comprend sans peine avec un sens analogue à celui que reçoit le même intervalle de temps dans le propos prêté à Jésus par les faux témoins devant Caïphe : « Je peux détruire le temple de Dieu et le bâtir *en trois jours*(1). »

L'idée du Christ ou Messie (en hébreu Machiach, c'est-à-dire l'*Oint*), en tant qu'être humain typique siégeant auprès de Dieu au commencement et à la fin des choses, reposait principalement, au temps de Jésus, sur le passage du *Livre de Daniel* où le pseudo-prophète a la vision de *quelqu'un qui s'avance*, « *semblable à un fils d'homme*, sur les nuées des cieux, et qu'on fait approcher de l'*Ancien des jours*, et à qui sont donnés la domination, la gloire et le règne ». Toutes les nations le serviront; son règne ne passera point. Le *Livre d'Hénoch*, plus récent, mais encore judaïque et palestinien en cette partie, donne également le nom de *Fils de l'Homme*, avec ceux de *Fils de la Femme*, et de *Fils de Dieu*, et de l'*Elu*, ministre de la Providence, à l'être humain transcendant, né avant le soleil et les étoiles, que Dieu réserve pour le jugement et le renouvellement du monde. Depuis l'époque des Macchabées, il s'était fait ainsi, dans la Judée, une œuvre de surnaturalisation de ce fils de David, roi de l'avenir, dominateur de la terre, instituteur de la paix et de la justice universelles, que les Michée et les Esaïe avaient promises à leur nation. Mais celui sur qui reposaient les plus hautes espérances nationales, étendues ensuite à l'humanité entière, ne pouvait pas devenir pour la pensée religieuse, le justicier des puissances d'un monde mauvais et condamné, le délégué divin pour le gouvernement du monde régénéré, après la résurrection et le jugement, sans avoir été l'Elu dès l'origine. Le prédestiné pour le règne sans fin devait être en quelque sens le préexistant, et non pas sortir, avec un titre évidemment insuffisant, de l'enchaînement des générations humaines. Toutefois la conception demeurait entièrement anthropomorphique, et ne laissait rien paraître encore de ce qui fut plus tard la doctrine du Logos, et qui, altérant le monothéisme et faisant entrer un second Dieu dans Dieu, ouvrit la porte à la mythologie métaphysique. A cet

(1) Ajoutons le passage, *Luc*, XIII; 32, où se trouve la même expression proverbiale : « Je chasse les démons et je guéris les malades aujourd'hui et demain, et le troisième jour je suis à ma fin. »

égard, le rôle historique d'un Messie était possible pour un homme, mais semblait en même temps devenir inassumable sans folie, l'homme qui oserait se l'attribuer devant prétendre à la connaissance de soi en qualité d'homme idéal, produit à l'origine des siècles et né pour présider à leur accomplissement.

La difficulté, en apparence insurmontable, fut levée par la doctrine du Messie souffrant et du sacrifice volontaire de l'Homme-Christ pour le salut de l'humanité. Cette doctrine eut son point de départ, autant qu'on peut y remonter, dans l'étonnante œuvre de *prophétie* du *second Esaïe*, le sublime anonyme qui vivait à Babylone au temps de l'exil, et dont les écrits furent classés dans le canon, par ignorance, à la suite de ceux de l'Esaïe véritable, contemporain d'Achaz et d'Ezéchias au VIII[e] siècle (1). La théorie, — servons-nous de ce mot *théorie*, faute d'un meilleur, — du *Serviteur de Dieu* a pour sujet l'homme innocent chargé des douleurs de sa nation, dont il est la représentation personnelle éminente, et du fait de laquelle il souffre, et dont il consent à porter et expier les péchés. Il prêche la justice et il est abreuvé d'outrages. C'est l'humble et faible rejeton, sorti d'une terre desséchée, l'être abandonné, méprisé, habitué à la souffrance. C'est l'agneau qu'on mène à la boucherie et qui ne se révolte pas. Il meurt pour nos iniquités et nous sommes guéris par ses blessures. Jéhovah l'a frappé à cause de nous, et lui-même a donné sa vie en sacrifice pour le péché, mais il sera à la fin glorifié : « Par sa sagesse, mon serviteur juste justifiera beaucoup d'hommes, dit Jéhovah. Il se chargera de leurs iniquités; c'est pourquoi je lui donnerai sa part avec les grands; il partagera le butin avec les puissants, parce qu'il s'est livré lui-même à la mort, et qu'il a été mis au nombre des malfaiteurs; parce qu'il a porté les péchés de beaucoup d'hommes, et qu'il a intercédé pour les coupables (2). » L'application des mêmes traits, en divers passages, tantôt au peuple souffrant et tantôt au prophète qui le personnifie, n'empêche pas, quoi qu'on en

(1) L'unité d'auteur des œuvres ainsi réunies dans le canon, l'identité des deux prophètes n'est admise que par ceux qui croient qu'un homme du VIII[e] siècle a pu raconter les événements du VI[e] avec une précision qui ne peut laisser dans l'esprit aucun doute sur leur application. La question étant ramenée d'un commun accord à ce point, la solution dépend de la critique des miracles. Les raisons données ci-dessus pour rejeter *le miracle* (sans entrer dans l'examen de sa possibilité) s'étendent à *la prophétie* dans le sens vulgaire de ce mot.

(2) *Esaïe*, LII, 13. — LIII, 12.

ait dit, la figure de celui-ci de ressortir avec force. Cette figure put devenir le type nouveau du Messie, non pour le peuple juif, qui caressa jusqu'à la fin celle du fils de David, Messie triomphant, mais pour quelques grandes âmes de la nation, et avant tout pour Jésus. Ainsi la prophétie du second Esaïe — selon le sens que nous attachons maintenant au terme de *prophétie* — passa pour être la prophétie, dans le sens vulgaire du même mot, du Messie victime. Si celle-ci avait été réellement intentionnelle, en ce même sens, chez son auteur, on pourrait dire qu'elle est devenue, par son action sur les esprits, la cause de sa propre vérification ; tandis que, au point de vue superstitieux et déterministe, une prophétie a lieu parce qu'*elle doit* se réaliser, qu'*il faut* qu'elle se réalise. Jésus a voulu réaliser la prophétie du second Esaïe.

Nulle part Jésus ne s'est dit fils de David : s'il l'eût fait, ces mêmes Évangiles n'eussent pas manqué de le rapporter (*Matthieu* et *Luc*), qui enregistrent les généalogies davidiques qu'on avait pris la peine de composer pour Joseph, l'époux de Marie. Il y a plus, Jésus demande aux pharisiens ce qu'ils pensent du Messie, et *de qui il est le fils ;* et, comme ils lui répondent : « De David », il leur ferme la bouche en leur faisant remarquer que David, en son inspiration, donne au Messie le nom de Seigneur (1). La filiation qu'il invoque, et l'unique, est partout formulée dans les termes consacrés des apocalypses de Daniel et d'Hénoch : 1° *Fils de l'Homme*, désignation de l'homme par excellence, que Jehovah a prédestiné à régner sur ses saints; 2° *Fils de Dieu*, c'est-à-dire créature de prédilection divine. A peine s'est-il fait reconnaître comme le Messie Fils de Dieu, par ses disciples, il ajoute qu'il doit souffrir, mourir et ressusciter : « Et il disait cela en propres termes (καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει), » ajoute l'un des synoptiques, qui s'accordent tous trois à décrire la scène (2); et Pierre ayant voulu reprendre son maître sur ces paroles de funeste augure : « Arrière, Satan, dit Jésus, c'est un piège que tu me tends, tes vues ne sont pas celles de Dieu, mais des hommes (οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων). » Et il prend pied de là pour formuler sa loi morale du sacrifice : « Que celui qui veut me suivre renonce à lui-même, se charge de sa croix et me suive. Qui voudra sauver sa vie la perdra,

(1) *Matt.*, XXII, 41-46. (Interprétation fausse mais alors reçue du premier verset du psaume CX.)
(2) *Marc*, VIII, 32.

et qui la perdra à cause de moi la trouvera (1). » Il n'y aurait plus de raisons d'accepter l'authenticité d'aucunes paroles de Jésus, si l'on doutait de celles-là, car il n'en est ni de plus certifiées, ni de mieux d'accord avec l'ensemble et de l'enseignement et des récits des Évangiles. L'expression de *porter sa croix* était dès ce temps proverbiale, autant que très vivante, à cause de la fréquente application d'un supplice d'usage romain, ainsi aggravé par la férocité des mœurs : le condamné marchait, chargé de sa croix, jusqu'au lieu de l'exécution.

La doctrine du sacrifice est complétée et doit l'être religieusement par les menaces et par les promesses. Il est certain que la loi morale, fondée sur un impératif de conscience, exige le désintéressement quant aux conséquences immédiates. Ces philosophes vont trop loin qui demandent en outre que le juste renonce à la fin naturelle du bonheur et répudie tout sentiment d'espérance ou de crainte à l'égard des lois de l'univers. Ils embrassent le précepte, inexplicable dès lors, de la pure abnégation. Quand on s'attache à ce dernier, on ne peut lui trouver ni preuve, ni sanction, ni raison d'être en dehors de l'état mental très particulier de la personne qui aspire à en faire sa règle. Une loi religieuse s'adresse à la généralité des hommes. Jésus complète l'idée messianique en ajoutant aux passages qu'on vient de voir et qui font suite à la déclaration de sa qualité de Christ, la formelle annonce de la rétribution, au jour du jugement, lorsqu'il viendra « rendre à chacun selon ses œuvres ». Il oppose à l'idée des satisfactions actuelles les plus grandes possibles celle de la vie absolument parlant ou dans sa durée sans terme, quand il demande : « A quoi sert à un homme d'avoir *gagné le monde entier*, s'il perd *la Vie ?* Quel équivalent peut exister *pour la Vie ?* » Il termine ce discours en déclarant non seulement que le Fils de l'Homme, c'est-à-dire lui-même, viendra « dans la gloire de son Père, avec ses anges », mais encore que, « parmi ceux qui sont là présents, il y en a quelques-uns qui ne mourront point avant d'avoir vu le Fils de l'Homme venant dans son royaume (2). »

(1) *Marc*, VIII, 37; *Matt.*, XVI, 22-26; *Luc*, IX, 21-24.

(2) *Matt.*, XVI, 28. — « Avant d'avoir vu le royaume de Dieu (*Luc*). — Le royaume de Dieu venant avec puissance (*Marc*) » : textes probablement retouchés à un moment où la *parousie* du Fils de l'Homme cessait d'apparaître dans une perspective prochaine.

V

La parousie, ou retour prochain du Fils de l'Homme, après l'accomplissement de son sacrifice, pour présider à la *consommation du siècle* et au jugement des hommes, est la partie essentielle des croyances chrétiennes primitives; aussi se trouve-t-elle en tous ses traits principaux dans les trois synoptiques, tandis qu'elle est non pas niée en propres termes, mais effacée dans le quatrième Evangile. Aucun doute sérieux ne peut s'élever sur la pensée de Jésus lui-même à ce sujet, si l'on ne veut abandonner tout à la fois la tradition dans ce triple cours de témoignages concordants, et la possibilité de trouver la source d'une croyance avérée, qui ne se dissipa même point encore à la fin de la génération qui avait pu voir le Christ, quoiqu'il dût paraître évident que la fin du monde était ajournée, et que la prophétie évangélique ne pouvait plus être prise à la lettre. Après la guerre des Juifs, en 70, les plus croyants durent séparer l'idée de la parousie de celle de la ruine de Jérusalem. Le texte de Luc semble avoir été composé peu après cet événement, et, en ce cas, les deux autres lui seraient antérieurs; car ils ne font point la séparation entre la catastrophe nationale et la ruine du monde.

Il est naturel et conforme aux idées messianiques et eschatologiques établies avant sa venue, que Jésus, regardant le monde comme condamné, le paganisme comme sans Dieu et sans morale, et la nation juive comme irrédiablement infidèle et perverse, décidée à tuer ses prophètes, prête à crucifier son Messie, ait joint l'idée de la fin du monde à celle de la dernière péripétie du drame de son peuple déjà plusieurs fois abandonnné par Jéhovah, relevé, pardonné et finalement indigne de miséricorde. La prophétie, en ce que les trois textes ont de commun, se résume dans les traits suivants :

Jésus accompagné de ses disciples et en présence des vastes constructions du temple, qui excitent leur admiration, leur déclare que ce bel édifice sera détruit, et qu'il n'en restera pas pierre sur pierre.

A la demande des disciples qui s'enquièrent de l'époque où cet événement doit se produire, Jésus répond par la description des phénomènes qui en seront les précurseurs. C'est l'apparition des faux prophètes qui jetteront le trouble dans

les esprits, c'est la guerre universelle, nation contre nation, royaume contre royaume, c'est la famine, ce sont les tremblements de terre. Voilà le commencement.

Les disciples du Christ seront persécutés, battus dans les synagogues, traînés dans les prisons, traduits devant les rois et les gouverneurs. L'esprit divin leur dictera leur défense. Mais les familles seront divisées, le frère sera livré par son frère; *ils seront haïs de tous à cause de son nom.* Mais celui qui persévérera sera sauvé.

Quand l'affliction suprême tombera sur Jérusalem, les disciples devront fuir et ne point regarder derrière eux. Ce sera une calamité terrible. Observons que l'ordre de quitter la ville à l'approche de sa ruine, de laquelle un esprit perspicace, instruit du passé, connaissant bien l'esprit de sa nation et affranchi du patriotisme temporel, pouvait avoir le très clair pressentiment, cet ordre signifie que les disciples doivent être étrangers à toute passion politique.

A l'issue de cette calamité, immédiatement, paraîtront les signes de la révolution de la nature : le soleil s'obscurcira, les étoiles tomberont du ciel, les puissances des cieux seront ébranlées. Alors le Fils de l'Homme arrivera sur les nuées avec puissance et grande gloire.

La prophétie finit par le précepte de veiller et d'être prêt pour le jugement, et par la déclaration formelle : « Cette génération ne sera pas passée que tout cela n'arrive. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. » *Matthieu* et *Marc* ajoutent que, pour ce qui est du jour et de l'heure, nul ne les connaît, ni les anges, ni le Fils lui-même, mais le Père seul.

Telle est l'apocalypse de Jésus, selon les trois synoptiques. Le passage relatif aux persécutions contre les chrétiens se trouve dans *Matthieu*, mais à d'autres endroits, et encore est-ce avec cette remarque, que les disciples n'auront pas fini de parcourir les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'Homme (1). Il ne figure pas dans le présent morceau, où *Marc*, introduit, lui, l'idée toute contraire : à savoir qu'il faut d'abord que l'Evangile soit prêché à toutes les nations (2) ». Il se pourrait donc, il semble même probable que la mention, surtout à cet endroit, de la prédication étendue au monde entier et des

(1) *Matt.*, x, 16-23.

(2) *Marc*, xiii, 10.

persécutions contre les chrétiens, hors de la Judée, n'a pris place dans nos textes qu'à l'époque de la diffusion du christianisme dans les colonies juives.

L'affliction suprême qui doit être le signe avant-coureur de la fin du monde est définie dans *Matthieu* et dans *Marc* par les termes certainement les plus anciens et dont l'origine est dans le *Livre de Daniel* : « l'abomination de la désolation dans le lieu saint ». Mais *Luc*, au lieu de cela, parle du jour où l'on verra « Jérusalem cernée par des camps » ; et, plus loin, il ne donne pas, ainsi que le font *Matthieu* et *Marc*, les phénomènes cosmiques de la fin comme devant suivre immédiatement la chute de Jérusalem, mais il parle de la colère qui sera soulevée dans le monde contre ce peuple (ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ) : « Et ils tomberont, dit-il, sous le tranchant de l'épée, et ils seront menés en esclavage dans toutes les nations, jusqu'à ce que soient accomplis les temps des nations (ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν) (1) ». L'auteur qui a écrit ces lignes connaissait la destinée accomplie de la ville sainte et se voyait obligé de remettre le moment de la parousie à une époque plus éloignée. La même raison l'a engagé peut-être à supprimer le mot, conservé par ses prédécesseurs, sur l'ignorance absolue où tous doivent être de l'heure précise des événements dont il a vu lui-même une partie s'accomplir, mais il n'a pas laissé de garder l'affirmation capitale : que le royaume de Dieu est proche, et que la génération présente en verra l'établissement (2).

Les épîtres apostoliques constatent cette croyance chez les premiers chrétiens, et la preuve qu'elles en donnent est évidemment indépendante de la question de leur attribution ou authenticité. Celle de *Jacques* recommande aux frères la patience « jusqu'à la parousie du Seigneur ». La *première de Pierre* annonce la fin prochaine de toutes choses (πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν). La *première de Jean* invoque la présence de nombreux antichrists (ἀντίχριστοι πολλοί) en signe que *la dernière heure est venue*. L'*Épître aux Hébreux* recommande l'assiduité aux réunions, à cause de l'*approche du jour* (ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν) (3). L'Apocalypse, écrite avant la ruine de Jérusalem, est, on peut le dire, toute pleine de cette idée. Enfin, dans les

(1) *Luc*, XXI, 20 et 24.
(2) *Matt.*, XXIV, 1-44 ; *Marc*, XIII, 1-33; *Luc*, XXI, 5-36.
(3) *Ep. Jac.*, V, 7 ; *Ep. Petr.*, IV, 7 ; *Ep. Joan.*, II, 18; *Ep. Hebr.*, X, 25.

lettres de Paul, on voit d'abord la parousie annoncée et décrite en termes d'un surnaturalisme dramatique aussi hardis et naïfs que dans le premier Évangile, et avec application aux personnes vivantes et à lui-même : « Si, comme nous le croyons, Jésus est mort et ressuscité, de même Dieu ramènera, par Jésus et avec lui, ceux qui dorment (les morts). Je vous dis ceci d'après la parole du Seigneur : nous qui vivons, qui restons dans l'attente de sa parousie, nous n'aurons pas les devants sur ceux qui dorment, parce que le Seigneur lui-même, à un signal, à la voix d'un archange, au son du clairon de Dieu, descendra du ciel, et les morts qui sont en Christ ressusciteront d'abord ; ensuite, nous qui vivons, qui sommes restés, nous serons enlevés dans les nuées, avec eux, au-devant du Seigneur, dans l'air, et ainsi nous serons avec le Seigneur à toujours. Consolez-vous les uns les autres en ces paroles (1). » D'autres passages des *Épîtres* de Paul comprennent de brèves allusions à la parousie, comme à un événement attendu sans contradiction par les chrétiens. Quelques-uns, qui sont plus importants, nous reviendront tout à l'heure en recherchant l'idée que Jésus a dû se faire lui-même de sa résurrection. Contentons-nous d'observer, en attendant, que, s'il a cru que sa parousie aurait lieu prochainement, en vertu d'une disposition providentielle du Père, on ne voit plus pourquoi il aurait distingué entre cette parousie et sa résurrection, pourquoi ces deux faits ne se seraient pas rapportés dans sa pensée à un seul et même événement, en tant qu'il ne s'agissait pas de sa vie éternelle en Dieu, mais de sa réapparition sur la terre, — la formule des *trois jours* n'étant qu'une façon de parler dont il est facile de montrer des exemples dans l'Écriture (2), — ni dans quel intérêt il aurait imaginé le retour de son corps mort à ses basses fonctions physiologiques, alors qu'après l'accomplissement de sa mission, il n'avait qu'à remonter *dans sa gloire, à la droite du Père*, jusqu'au moment fixé pour la *consommation du siècle*. La conviction qu'avait Jésus de sa qualité de Messie souffrant (ἐν μορφῇ δούλου), comme s'exprime Paul, impliquait que sa mort serait son retour à sa condition antérieure (ἐν μορφῇ θεοῦ), pour de là se révéler aux hommes en Messie glorieux, au jour mar-

(1) *Première aux Thessaloniciens*, IV, 13-17.

(2) Remarquons, outre les passages cités plus haut, ce trait d'un prophète : « Après deux jours Jéhovah nous rendra à la vie, et le troisième il nous relèvera, et nous vivrons devant lui » (*Osée*, VI, 2).

qué pour sa parousie. L'état intermédiaire, qui se conçoit mal au point de vue du Christ, s'explique à merveille, au contraire, par l'état mental des disciples, qui ont des visions dont ils sont incapables de trouver l'explication sans leur supposer des suppôts matériels, et qui ne savent fixer leurs idées que dans la possibilité de l'expérience de Thomas, passée bientôt en légende.

VI

La parousie, dans le quatrième Évangile, est l'objet d'une sorte d'abstraction, ou d'absorption, si on le préfère, grâce à laquelle les idées de résurrection, de jugement et de vie future s'affranchissent de celle du retour terrestre du Christ, de la ruine de la nation juive et de la révolution de la nature. « Celui qui écoute ma parole et qui croit à celui qui m'a envoyé possède la vie éternelle et ne subit pas le jugement : il est passé de la mort à la vie. L'heure vient, elle est là, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'entendront vivront. De même que le Père a la vie en soi, il a donné au Fils d'avoir la vie en soi, et il lui a donné la puissance et l'exercice du jugement (κρίσιν ποιεῖν) parce qu'il est fils d'homme (υἱὸς ἀνθρώπου). Ne soyez pas étonnés ; l'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix et sortiront : ceux qui ont fait le bien, pour la résurrection de la vie ; ceux qui ont fait le mal, pour la résurrection du jugement (1). » Cet évangéliste ne peut pas répudier en termes formels une croyance aussi établie que l'était celle de la parousie, mais il lui donne visiblement un sens métaphorique. Le Père a délégué au Fils le jugement (2), mais le jugement est l'effet immédiat de la conduite de chacun à l'égard de la révélation : ceux qui *écoutent le Christ* ne le subissent pas ; dès à présent *ils vivent*, et ils vivent éternellement. Quant aux morts, ils seront ressuscités, ils vont l'être. L'évangéliste, tout en supprimant la forme matérielle et dramatique de la *crise* finale du monde, en admet la proximité. Pour tous, morts ou vivants, c'est la *voix du Christ* qui exercera le *jugement*, c'est-à-dire qui fera la *séparation* (κρίσις), qui posera le

(1) *Jean*, v, 24-29.
(2) *Ibid.*, 22.

critère du bon et du mauvais sort, selon qu'ils entendront cette voix ou qu'ils y seront sourds. Les bons, ceux qui ont fait les choses bonnes (οἱ τα ἀγαθα ποιήσαντες) seront ces élus. Les mauvais seront *jugés*, c'est-à-dire séparés. Cette œuvre n'est pas celle du Père, qui produit la vie et ne juge point ζωοποιεῖ, οὐδὲ γὰρ κρίνει οὐδενα), mais du Fils, auquel il l'a remise parce qu'il est *fils d'homme*. Cette théorie laisse une ombre mystique planer sur la nature de l'épreuve que subissent de la part du Christ, au jour de la résurrection, les morts qui n'ont pas entendu Jésus ou ses disciples sur la terre, mais il faut qu'il y en ait une (1); sans cela, le jugement, tel qu'il est présenté par l'auteur, serait incompréhensible. Partout, dans cet Évangile, le passage de la mort à la vie, à la vie éternelle, est envisagé comme une suite immédiate de la foi dans le Christ; la mort physique n'y apporte, soit avant, soit après, aucun délai. Mais cette voie du salut ne peut évidemment concerner que les hommes des temps apostoliques; une économie spéciale est requise pour les morts; il y a donc une sorte de parousie pour ceux-ci à la fin des choses, mais il ne s'agit plus du tout alors de cette parousie, objet de terreur pour les vivants, qui doit venir après la destruction de l'État juif, elle-même suivie de l'anéantissement des forces des nations et de la révolution cosmique. La fin du monde, la victoire du Christ sur le monde n'a point ce sens matériel dans le quatrième évangile. On n'y apprend pas comment ce monde doit s'évanouir. Quel contraste avec l'*Apocalypse* du Nouveau Testament, que la tradition a rapportée au même auteur!

La spiritualisation des phénomènes, qui, pour les hommes, auxquels cet Evangile est prêché, supprime l'utilité de la parousie et le jugement proprement dit, puisque pour eux tout s'accomplit dans la conscience, ôte également tout intérêt à leur résurrection. Les convertis *ne meurent pas*. La résurrection du Christ elle-même paraît, en tant que fait physique, superflue, et d'ailleurs peu séante à la dignité du Christ. Dans la suite des discours et des adieux de Jésus à ses disciples, entre le récit de sa carrière théurgique et le récit

(1) Ed. Reuss, en son commentaire, d'ailleurs très remarquable, de la théologie joannique va jusqu'à croire que les morts du chap. v, 25, sont *les pécheurs* que la voix de Jésus ressuscite *spirituellement*. Il n'y a plus place pour le jugement des morts réels, dans cette interprétation toute symbolique. Quand ressuscitent-ils? Où est la théorie qui les concerne? (Reuss, *Nouveau Testament*, VIe partie, p. 175.)

de sa passion, aucun intervalle de vie terrestre n'est ménagé pour le Christ depuis le moment où il mourra sur la croix jusqu'à celui où il sera dans le ciel, leur préparant des demeures. Les paroles répétées par lesquelles il leur annonce qu'*avant peu ils ne le verront plus*, et qu'*avant peu ils le reverront*, bien examinées, ne doivent s'entendre ni de la parousie, qui n'est en rien spécifiée, ni d'un retour corporel terrestre du ressuscité, dont l'importance serait bien faible pour le grand sujet de l'union finale avec le Christ. Encore moins faut-il y voir une métaphore, une promesse d'assistance spirituelle, peut-être un peu froide pour la circonstance, et qui, en tout cas, ferait double emploi avec l'envoi du *Paraclet*, dont il va être question pour cet office. Ces paroles se rapportent à la réunion dans le ciel. Nous avons affaire ici à un Evangile, d'un esprit idéaliste et presque docétique, qui expose en termes généraux les théories du Logos et de l'incarnation, qui omet toute explication sur la conception, la naissance et l'enfance de Jésus, et qui le fait parler du *Fils de l'Homme*, c'est-à-dire de lui-même, comme si sa *descente du ciel* et son *existence dans le ciel* n'étaient pas pour lui des choses distinctes (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς... ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ) (1). C'est par une suite de ce caractère presque constamment surnaturel donné à Jésus, que les discours mis dans sa bouche à la veille de sa passion le font s'exprimer comme s'il ne devait point ressusciter matériellement, mais rentrer, sitôt après sa mort. dans sa gloire, au sein du Père, avec qui il est un, comme il ne cesse de le répéter (2). C'est là qu'il leur trouvera des demeures et qu'il les prendra auprès de lui. Jusque-là ils ne le verront pas, mais le Père, à sa demande, leur enverra un autre assistant (ἄλλον παράκλητον) qui le remplacera auprès d'eux : l'Esprit de vérité (τὸ πνεῦμα της ἀληθείας) que le monde ne connaît pas et qui restera avec eux et en eux à jamais (3).

L'opposition est telle entre le sens de ces discours et les légendes sur la résurrection physique de Jésus qui forment les deux derniers chapitres de cet Evangile que, si ceux-ci n'existaient pas ou pouvaient passer pour apocryphes, on

(1) *Jean*, III, 13.

(2) Voyez surtout l'étonnante objurgation (XIV, 9) : « Il y a si longtemps que je suis avec vous! et tu ne m'as pas connu encore, Philippe! Quiconque m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu me demander de te montrer le Père? »

(3) *Jean*, XIV, 16-17; XV, 26; XVI, 12-15.

aurait le droit de penser que l'écrivain mystique a entendu nier ce miracle, et n'a eu partout en vue que le fait surnaturel de l'existence céleste de ce Fils de Dieu, dont les Juifs ont détruit le revêtement mortel, mais n'ont pu atteindre la personne éternelle. C'est la pensée que nous croyons avoir été celle de Jésus sur le Messie, c'est-à-dire sur lui-même, en tant que victime de la haine des hommes, sous sa forme corruptible, mais immortel par la volonté de Dieu en sa forme humaine essentielle. Il ne faut probablement pas prêter cette interprétation au quatrième Evangile ; son auteur qui a hellénisé le surnaturalisme juif, et remplacé l'idée de l'homme exemplaire, créature première de Dieu, par la mythologie métaphysique de la Parole personnifiée, a partagé aussi le goût de son temps pour la magie. Après s'être complu à composer pour Jésus un personnage de théurge, au delà de ce qu'avaient fait ses devanciers, il n'a pu répudier les légendes de la résurrection, il a fait son choix parmi celles qui circulaient, et ne s'est pas inquiété de l'espèce de contradiction qui existait entre son idéalisme de l'union immédiate au Christ par la foi, et le matérialisme des attouchements des cicatrices du corps ressuscité, ou de l'insufflation du Saint-Esprit par la bouche (ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς Λάβετε πνεῦμα ἅγιον). Bien au contraire, c'est lui qui rapporte le trait de l'incrédulité de Thomas, l'un des douze, et la manière dont il fut convaincu. Il s'applique par de telles inventions réalistes à conduire à la foi les hommes de chair dont il met systématiquement en relief la stupidité dans tout le cours de son Evangile (1).

De l'auteur quel qu'il soit du quatrième Evangile à un homme tel que l'apôtre Paul, la différence est frappante et instructive. Le premier compose un livre systématique dans lequel de grandes beautés d'ordre sentimental ne doivent pas nous aveugler sur la partie de fiction, sur les procédés d'auteur et de romancier ; il emploie tous ses efforts à tenir son héros divin au-dessus de la condition humaine, à laquelle pourtant son sujet et son plan le condamnent à l'abaisser ; il le fait glorieux dans la douleur, supprime la légende de la tentation et le récit sublime de l'agonie de Gethsémané, se plaît à regarder la crucifixion comme une *élévation*, au lieu de l'épreuve douloureuse qu'exige la réalité du sacrifice, et, dans son goût pour le merveilleux physique, semble partager la faiblesse

(1) *Jean*, xx, 19-30.

d'esprit des croyants qui ne peuvent se passer de miracles. Mais, chez l'apôtre Paul, vous chercheriez en vain des récits de phénomènes magiques, tels que, par exemple, en raconte à tout propos Luc, un de ses suivants, qui s'empresse d'enregistrer tous ceux qu'on lui rapporte, et ne pense faire de mal à personne en y en ajoutant probablement quelques-uns de son cru. Paul a des visions, des révélations (1); la grande crise de sa vie en est une. Nous n'en possédons malheureusement des récits que de seconde main, et non sans variantes (dans les *Actes*). Lui-même mentionne le fait de sa conversion, dit qu'il a *vu Notre-Seigneur*, que Dieu a *révélé son fils en lui* (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί) (2), et c'est tout. Il vit dans le *surnaturel*, mais ne nous raconte pas un seul *miracle*. Ce n'en est pas un que son ravissement *jusqu'au troisième ciel, dans le Paradis* — Dieu sait, dit-il, si ce fut avec son corps ou sans son corps ! — phénomène psychique qu'il classe parmi ces *visions et révélations* du Seigneur (εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου), dont il pourrait et ne veut pas se glorifier, unies qu'elles sont à un soufflet de Satan, à une écharde qu'il a dans sa chair. Il a cependant la grâce de Dieu, et elle lui suffit. Dieu lui a fait connaître que *la force s'accomplit dans la faiblesse.* Il est vrai qu'il rapporte le témoignage des apôtres et des *cinq cents frères* qui ont vu Jésus ressuscité; mais, à raison de la nature qu'il attribue aux corps après leur résurrection, et que nous allons expliquer, il a dû tenir pour des visions, encore bien que de fondement réel et divin, ces apparitions que les évangélistes rapportent comme des faits de l'ordre sensible produits en renversement des lois de cet ordre de faits, c'est-à-dire comme des miracles.

C'est en la rapprochant de la conception que s'en est formée l'apôtre que nous pouvons essayer de nous faire une idée vraisemblable de la manière dont Jésus comprenait la résurrection. Il faut laisser aux plus faibles d'esprit de ses disciples, — mais les apôtres eux-mêmes étaient peu intelligents, à en croire les évangélistes, qui, s'ils n'étaient pas de leur nombre, devaient en cela leur ressembler, — il faut laisser les imaginations légendaires. Jésus, lui, n'a pas pu croire qu'il reviendrait, on ne sait si c'est pour se montrer ou pour se cacher, promenant son corps ranimé et ses plaies bien ou mal fermées,

(1) *Deuxième aux Corinthiens*, XII, 1-10.
(2) *Première aux Corinthiens*, IX, 1 ; *Aux Galates*, I, 15-16; II, 2.

en attendant de *monter au ciel* physiquement, d'une manière incompréhensible. Il a dû croire à la germination d'un *corps glorieux*, essence matérielle immortelle digne du Messie, et évoluant surnaturellement, en vertu de l'action divine, au sein du *corps de mort* de la victime. C'est ainsi que Paul s'est représenté la résurrection, et non pas celle du Christ seulement, mais de tous les élus au jour de la parousie du Seigneur :

« Comment ressuscitent les morts ? Avec quel corps viennent-ils ? Insensé ! ce que tu sèmes n'est point vivifié, qu'auparavant il ne meure. Ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps qui naîtra, mais un simple grain, ou de froment ou quelque autre, et Dieu lui donne le corps qu'il a voulu, et à chacune des semences son corps particulier (1). » Il est peut-être utile de remarquer, puisque cette idée a été quelquefois traitée de fausse et de ridicule, que la mort du grain ne signifie pas ici la perte de la vie physiologique, mais bien l'évolution des organes qui, de ce corps du grain de blé, fait sortir le corps d'une plante, en vertu de la loi spécifique d'établissement divin. En tant que grain, le grain *se corrompt* incontestablement, perd son apparence et ses propriétés actuelles. « Il en est de même de la résurrection des morts : ce qui est semé l'est dans la corruption (ἐν φθορᾷ), bas et faible ; ce qui lève est incorruptible, et glorieux et fort. C'est un corps animal qui est semé, c'est un corps spirituel qui s'éveille ; et s'il y a un corps animal il y a aussi un corps spirituel (εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν) (2). » Il ne faut pas demander à la comparaison et à l'image de se poursuivre avec exactitude, car l'évolution de la graine et de la plante est une évolution circulaire, tandis que la transformation que vise l'apôtre est un progrès qui tend à une fin fixe; mais la pensée est claire. De l'homme animal, issu d'Adam, naîtra, grâce au Christ, l'homme spirituel : « Le premier homme, tiré de la terre, est de terre (χοϊκός ; le second homme (le Christ) est du ciel (ἐξ οὐρανοῦ). Tel que fut celui de terre, tels sont ceux qui sont de terre aussi, et tel est le céleste, tels les célestes seront. De même que nous avons porté l'image de l'homme de la terre, ainsi nous porterons l'image de l'homme céleste (φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου) (3). » Voyons maintenant par quelle révolution s'opé-

(1) *Première aux Corinthiens*, xv, 35-38.

(2) *Ibid.*, 42-44.

(3) *Ibid.*, 47-49.

rera ce changement de la forme humaine. On sait que Paul rattache la résurrection des disciples du Christ à celle de leur maître, source de vie éternelle. « Si le Christ n'est pas ressuscité, dit-il, votre foi est vaine. Vous êtes dans vos péchés. Ceux même qui se sont endormis dans le Christ sont perdus. Si toute notre espérance en lui se renferme en cette vie, nous sommes les plus misérables de tous les hommes.

« Mais le Christ est ressuscité, prémices de ceux qui dorment. Comme la mort est venue d'un homme, ainsi d'un homme viendra la résurrection des morts; et, comme tous meurent en Adam, ainsi tous seront vivifiés dans le Christ. Chacun viendra à son rang : le Christ, comme prémices, puis ceux qui sont du Christ, au moment de sa parousie... (1).

« Frères, je vous dis ceci : La chair et le sang ne peuvent pas être appelés au royaume de Dieu; la corruption à l'incorruptible. Voici que je vous fais une révélation (ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω) : Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil, au son du dernier clairon : il sonnera et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons changés. Il faut que ce corruptible (notre corps) revête l'incorruptibilité, et ce qui est mortel l'immortalité. Alors se réalisera le mot de l'Ecriture : *La mort est engloutie dans la victoire*. Mort, où est ton aiguillon? Mort, où est ta victoire ?... (2).

« Ce sera la fin, quand le Christ remettra le royaume à Dieu, au Père (τῷ θεῷ καὶ πατρί) après avoir anéanti tout principat, toute domination et toute force. Car il doit régner *jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds*. Le dernier ennemi qui sera anéanti, c'est la mort... Mais quand il dira que toutes choses lui sont soumises, il est clair que c'est à l'exception de celui qui lui a soumis toutes choses. Quand tout lui sera soumis, le Fils se soumettra lui-même à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous (ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) » (3).

Ainsi, d'après l'apôtre, le Christ est ressuscité, et les chrétiens, après lui, ceux qui sont morts avant son second avènement, ressusciteront en vertu d'une loi divine qui change le corps animal corruptible en un corps immortel. Une transfor-

(1) *Première aux Corinthiens*, xv, 17-23.
(2) *Ibid.*, 50-55.
(3) *Ibid.*, 24-28.

mation s'opérera sur ceux qui seront encore vivants au moment de la parousie, laquelle, par conséquent, est prochaine. Cette doctrine étant toute différente de la théorie hellénique des âmes et de leur immortalité, dont il est impossible que Paul ne fût pas informé, et les corps animaux des hommes morts depuis déjà longtemps ne pouvant être, lors de la parousie, que dans un état de décomposition avancée, il a dû évidemment concevoir une évolution produite dans quelques parties secrètes et insensibles de ces corps dont l'ancienne forme est détruite. De là la comparaison avec la plante qui sort du grain *mort* et *corrompu* en ses parties visibles. Mais ici la plante est immortelle ; la mort est vaincue avec le péché ; la loi tombe, qui constatait le péché, — ceci est une partie de la doctrine dont nous ne nous occupons pas maintenant ; — les puissances de ce monde sont détruites, conformément à l'idée attachée par tous à la parousie, et le Messie remet l'empire à Dieu, après avoir rempli le ministère du salut des hommes et anéanti le mal. Le sentiment de Jésus était probablement le même que celui de ce puissant esprit et de ce grand cœur, le seul qui, sans avoir entendu sa parole, paraisse l'avoir compris. En un point seulement, il est vrai d'extrême importance, la pensée de Paul ne remonte pas jusqu'à Jésus : ni dans les synoptiques, ni dans le quatrième Evangile nous ne rencontrons une doctrine qui diffère des idées reçues chez les Juifs sur les péchés de leur nation envers Jéhovah, ou sur la cause de la corruption du monde. La théorie générale du péché dit originel appartient en propre à Paul. Nous n'avons pas à aborder ce sujet, non plus que celui de l'abolition de la loi de justice et d'inauguration du principe de la grâce.

Paul a été conduit par sa théorie de la résurrection et de la transformation des corps à des vues élevées sur le salut et sur la perdition. D'après lui, semble-t-il, en certains passages, les hommes qui ont rejeté le Christ ne ressusciteraient pas : demeurés dans la mortalité naturelle de leurs corps *psychiques*, ou animaux, ils ne participeraient point à l'évolution de la vie spirituelle dont la foi dans le Christ est le moyen. Rien n'autorise la supposition qu'on lui prêterait d'un retour à la vie de ces hommes pour être livrés aux tourments. Il suffit qu'ils n'aient point part à la vie éternelle. Ailleurs, il se place à un point de vue plus commun sur la résurrection et le jugement : il parle du retour du Seigneur « pour faire justice de ceux qui ne connaissent

pas Dieu (τοῖς μὴ εἰδόσιν θεόν), et de ceux qui n'écoutent pas l'Évangile de Notre-Seigneur Jésus. Ils porteront leur peine, qui est l'éternelle destruction (ou perdition : δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον), privés de la présence du Seigneur et de sa gloire, quand il viendra ». Perdition éternelle, éternel éloignement de la source de vie, répondent à une seule et même idée, qui est celle de l'état de mort. On n'a le droit d'y rien ajouter, et il ne se trouve rien de plus à ce sujet dans les *Epîtres* de Paul (1). Sa pensée dominante est partout celle de la vie par l'union au Christ, de la mort par la séparation d'avec le Christ. De là vient que, par un oubli ordinaire, presque constant chez les auteurs des temps apostoliques, et qui nous semble aujourd'hui singulier, le sort des hommes qui ont vécu avant le Christ ne reçoit aucun éclaircissement. Ce fut l'effet de la révélation chrétienne de diviser le genre humain en deux classes, dont l'une, la seule sainte, devait, selon la tradition messianique, être formée des fidèles sujets du Messie divinement prédestiné à régner sur eux après le dernier jugement. Jésus, en assumant la qualité de Messie, dut se croire appelé surnaturellement à en remplir les fonctions, à l'exception seulement du rôle temporel de fils de David, auquel ce fut le grand caractère de sa pensée religieuse et de tout le christianisme primitif de renoncer.

VII

C'est une erreur grossière, explicable seulement par l'extraordinaire optimisme du XIXe siècle, et par ses doctrines de progrès, étendues à tout sans discernement, que le parti pris de tant d'interprètes, de nous présenter Jésus comme un croyant à l'avenir de paix et de bonheur de l'humanité terrestre, et confiant dans la prédication de ses apôtres pour corriger le monde et améliorer à la longue le régime politique des nations (2). La haine et la condamnation du *monde* en ses errements incorrigibles forment le sentiment dominant sans lequel le christianisme tout entier, en son origine, devient un phénomène historique inintelligible. L'homme moral et reli-

(1) *Deuxième aux Thessaloniciens*, I, 6-10 ; II, 1-12.

(2) *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, par Ed. Reuss, liv. II, chap. X. — Lamennais, *Les Evangiles* ; etc., et presque tous nos pasteurs.

gieux, n'espérant plus rien de ce monde laissé à ses propres forces, demande un Messie, attend le jugement divin. Le *pessimisme*, pour employer ce mot devenu courant parmi nous, était justifié par le régime des gouvernements de l'Orient, d'un côté, et, de l'autre, par l'échec définitif des républiques occidentales. Qu'était-ce que ce gouvernement oriental ? Autocratie des maîtres de hasard, servitude universelle, favoritisme, confusion des charges publiques et des services domestiques, révolutions de palais, fratricides et parricides, atrocité des peines, mœurs de harem, eunuchisme, accumulation de trésors royaux, guerres d'extermination, transportations de peuples. Et voilà que l'Occident s'enfonçait durablement dans le même régime, après tant de brillants essais temporaires des cités pour s'organiser dans la justice, et des philosophes pour la définir.

Une révélation religieuse ne peut naître que d'un jugement pessimiste sur les choses de l'expérience, et de la confiance en un remède à chercher hors de l'expérience. Les religions primaires, les religions secondaires ou de réflexion et de dogmatisme, qui leur font naturellement suite, sont optimistes, acceptent le monde, l'expliquent et en usent. Les révélations entendent le changer. Considérons la question sous le point de vue social, qui, au fond, domine nécessairement. Il faut qu'il y ait chez l'homme un idéal de société, puisqu'il est un être social, appliquant un critère du bien et du mal à toutes choses. Cet idéal une fois conçu, on le juge possible, réalisable, ou, au contraire, impossible, irréalisable. S'il est jugé impossible terrestrement, sous les conditions de l'expérience, on peut en espérer l'établissement par une action surnaturelle, *dans le ciel* si ce n'est sur la terre. Les Juifs avaient dans la loi mosaïque un idéal ancien, né d'une première révélation. Mais la loi était corrompue ou violée, le peuple tuait ses prophètes, le nombre des justes était très petit. Tel était le point de vue d'un Jean le baptiseur et de tous ceux qui, au temps de Jésus, attendaient le Messie. C'est toujours à la société parfaite qu'il s'agissait d'ouvrir le chemin, et c'est la société parfaite que Jésus voulut annoncer en sa prédication religieuse. Il savait qu'il aurait le sort des prophètes et n'espérait nullement que la leçon de son sacrifice rendrait les hommes plus capables de constituer la cité de paix et de justice, puisqu'il croyait devoir, au contraire, étant le Christ de Dieu, revenir

pour les juger, séparer les bons des mauvais, et établir, avec les premiers seuls, et par leur union avec lui, et, par son moyen, avec Dieu, le *Royaume de Dieu,* le *Royaume des Cieux.* Il n'y a pas un mot qu'on puisse retrancher de cela sans perdre le droit de reconnaître à quelque partie que ce soit des Evangiles l'authenticité que *cela* n'aurait point ; et il n'y a pas un mot qui soit conciliable avec l'idée que ce misérable monde irait prolongeant son existence de siècle en siècle, et profitant pour s'améliorer quelque peu, lentement et difficilement, de la petite part applicable à la société en général, aux hommes en corps, d'un enseignement dont ils ne manqueraient pas de tirer et de fausser le sens en cent directions différentes. Le Christ n'a pas été un doctrinaire du progrès social ; c'est aux individus, aux personnes, non aux Etats, qu'il a entendu ouvrir la voie du salut. Que le christianisme ait pu rester pour les individus, après que l'espérance en la parousie prochaine a été dissipée, ce qu'il était avant, et conserver toute son action sur certaines âmes, une action amoindrie sur beaucoup ; que les mœurs et les lois, en aient par là, indirectement, reçu une influence, malgré les horreurs dont l'organisation cléricale a été la source, c'est incontestable ; mais la confusion du christianisme et de la civilisation, tendance commune d'un grand nombre de pasteurs, est un double contresens et une erreur pernicieuse. La civilisation *comme telle* est étrangère au christianisme ; elle implique dans ses fondements, et beaucoup même de ses progrès impliquent, des relations, des règlements et des poursuites dans la vie, étrangères ou contraires à l'idéal chrétien : c'est à ce point qu'un tribunal ne peut pas être une institution chrétienne, et que, cependant, une police dite chrétienne, si elle est pourvue d'une autorité coactive, ne vaut pas le tribunal laïque le plus terrible et le plus borné avec des juges impitoyables. D'un autre côté, toutes les fois qu'on a imposé au christianisme, qui était la condamnation du *siècle,* les amendements ou les interprétations nécessaires pour l'accommoder au *siècle,* on a faussé ou même entièrement dépouillé son esprit. De ces deux déviations en sens inverses et en apparence inconciliables, il s'est formé le régime confus des relations des Eglises et des Etats, dans ce qui s'intitule le *Monde chrétien.* Elles étaient toutes les deux inévitables, du moment que la croyance et le culte des chrétiens cessaient d'être ce que l'antiquité nommait un *mystère,* pour devenir

une institution publique suspendue entre deux impossibilités : gouverner l'Etat, devenir un Etat, sans rien posséder en principe de ce qui constitue un Etat ; être gouvernée par l'Etat sans perdre son essentiel caractère et sa liberté. Un mystère est une association de particuliers, étrangère à toute contrainte, ne connaissant en dehors de la loi civile et commune que les obligations morales mutuelles de ses membres, et de laquelle chacun retire, grâce à une doctrine religieuse et à un enseignement spécial, le degré de perfection morale et de sanctification dont il est capable, et dont c'est affaire à lui de trouver *personnellement* les conciliations possibles avec les devoirs attendus de lui dans le milieu général des mœurs et des lois où il a été placé par la naissance.

Ceci est aujourd'hui de la pure théorie. Une société ne sort point, par résolution soudaine et parti pris d'un certain nombre de ses conducteurs, du cercle de fausses relations et d'idées fausses dans lequel il se trouve engagé par dix-huit cents ans d'habitudes illogiques et d'injustes prétentions (1). Revenons à notre sujet.

Jésus n'a pas seulement cru à la fin du monde, il l'a voulue, autant que cela peut se dire de la pensée de condamnation qu'il jugeait applicable à ce monde et conforme à la volonté du Père. On doit reconnaître là le même esprit qui avait produit, chez ce peuple hébreu, d'une moralité singulière dans l'antiquité, la légende *morale* du déluge, celles de la destruction de Sodome et de Gomorrhe, de la tour de Babel, et toutes les malédictions des prophètes contre les Ninive et les Babylone. De telles condamnations comportent d'ordinaire, en dépit de la fine psychologie, un jugement définitif (κρισις) et une sélection, une séparation parfaitement tranchée des purs et des impurs, de ceux qui sont dignes et de ceux qui sont indignes de vivre. La doctrine messianique fit envisager aux Juifs ce jugement comme l'œuvre d'un Christ délégué par Jéhovah pour présider, au milieu d'une révolution de l'univers qui devait amener la formation de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre. Jésus eut la conviction d'être cet homme, non pas éternel et proprement dieu, — comme le voulut un siècle plus tard le quatrième Evangile, — mais première créature de Dieu prédestinée sous lui au gouvernement final de la création. En cela Jésus crut être ce

(1) Voyez *Uchronie*, par Ch. Renouvier, 1876.

qu'un homme tel que l'apôtre Paul crut que réellement Jésus avait été et était. Cette foi de Paul, si absolue et si ardente, et tout ce que nous savons de la foi messianique à toute épreuve des convertis à l'Evangile doit diminuer la peine que les penseurs rationnels de nos jours éprouvent à comprendre l'état d'esprit du Christ. Il faut comprendre son état d'âme aussi. Ceux qui en jugent assez légèrement pour oser quelquefois parler de folie, dans le sens propre du mot, ne réfléchissent pas que l'idée que Jésus s'est formée de ce qu'il était a changé, grâce à la communication qu'il a été capable d'en faire aux autres hommes après lui, le cours entier de l'histoire, tandis que c'est un caractère inséparable de l'aliénation mentale de ne pouvoir pas plus persuader les autres qu'être persuadé par eux. Ils devraient penser aussi à l'incomparable élévation morale, à la pureté de cœur, à la sainteté de celui qui a pu se croire digne de recevoir du Père céleste la mission de souffrir et de mourir, victime innocente, pour le salut des hommes, et qui s'est arrêté et fortifié dans la résolution d'accomplir la volonté de Dieu.

La prédication messianique de Jésus, suivie de sa mort, devait être, dans sa pensée, le moyen d'effectuer entre les hommes, selon qu'ils accepteraient l'enseignement du sacrifice et auraient foi dans le Messie souffrant, ou se déclareraient ses adversaires, la séparation morale décisive, préparatoire du dernier jugement, qui appellerait les uns à la vie céleste, et vouerait les autres à l'éternelle perdition. De là les passages des Evangiles synoptiques où Jésus déclare être venu porter la guerre et non la paix sur la terre, mettre la division dans les familles ; ceux où il place formellement le devoir de l'apostolat, poussé jusqu'au plus entier sacrifice et à l'abandon de tout bien terrestre, au-dessus des attachements et des devoirs familiaux ; et ceux où il prévient ses disciples qu'ils seront haïs et persécutés, perdront toutes choses et la vie sur la terre, et recevront, en compensation, des biens semblables, au centuple, avec la vie éternelle (1). Il est vrai que ces pensées ont

(1) *Matt.*, x, 15-23 ; 34-38 ; xix, 29. — *Marc*, x, 28-30 ; xiii, 9-13. — *Luc*, x, 3 ; xii, 51-53 ; xiv, 26-27 ; xviii, 28-30 ; xxi, 12-17. — Les rédacteurs des deuxième et troisième Évangiles fournissent une preuve vraiment extraordinaire de leur esprit borné, en corrigeant le passage parallèle (*Matt.*, xix, 29), qu'ils ont certainement sous les yeux, pour faire dire à Jésus que les biens et les parents qu'ils auront abandonnés pour lui leur seront rendus *dans le temps présent* (ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ). *Marc* ajoute encore : *et avec les persécutions !*

pu facilement être inspirées aux évangélistes par les circonstances où ils vivaient; mais Jésus aussi a pu prévoir et prédire les suites que son enseignement et son sacrifice auraient, devaient avoir, puisqu'elles étaient liées à l'idée, à la croyance de sa mission messianique; et tout nous indique qu'il l'a fait. La formule caractéristique du dilemme qu'il posait à ceux qui voudraient être ses disciples et tenir de lui le salut est renfermée dans ces termes : « Qui voudra sauver sa vie la perdra, mais qui la perdra à cause de moi la trouvera » (1). La mort et la vie placées dans la dépendance exclusive et directe de la foi dans le Christ et des œuvres qu'elle commande, tel est incontestablement l'enseignement évangélique, et cette pensée est la même que l'Eglise, se substituant au Christ, exprimera par la formule : *Hors de l'Eglise point de salut*. Mais il est juste d'observer que celle-ci deviendra criminelle et meurtrière, alors seulement qu'il lui sera donné des applications temporelles. Au demeurant, il est naturel que la religion professe que seule elle donne la vie. Déjà, dans les mystères de la Grèce, l'initiation au mystère était *le salut*, c'est-à-dire l'enseignement et la promesse de l'immortalité que les prières et les sacrifices aux Dieux n'assuraient nullement. Mais la religion des Juifs l'assurait encore moins. Les pharisiens, immortalistes, n'étaient qu'une secte dans la religion mosaïque.

En quoi consiste cette double destinée de vie ou de mort que la prédication de Jésus, comme Messie, devait ouvrir aux hommes? Pour ce qui est de la vie, il n'y a point de difficulté. Si une idée mystique doit s'y ajouter, nous le verrons, mais, en dehors même de cela, l'immortalité, la connaissance de Dieu, une habitation paradisiaque, les biens sensibles attachés à une existence corporelle saine et durable, — car tout le monde sait, et nous ne nous arrêterons pas à prouver que Jésus en ses discours fait cas de ces sortes de biens et ne montre nul penchant à l'ascétisme — ces conditions suffisent pour que la notion évangélique de la Vie n'ait rien d'obscur. La définition de la mort, en tant qu'état futur de ceux qui ne devaient pas suivre le Christ, et de ceux qui ne l'avaient pas connu est plus difficile. Elle serait cependant simple, si l'on voulait comprendre que le sort de ces hommes est la pure

(1) *Matt.*, x, 39; xvi, 25 et passages parallèles dans les autres synoptiques.

privation de la vie, soit que, ne ressuscitant point, ils restent dans l'état où l'antiquité judaïque tout entière s'était représenté les morts, soit que, ressuscitant au jour du jugement, ils aient l'anéantissement pour peine édictée, et qu'une partie d'entre eux puisse, à ce moment, être sauvée et réunie aux disciples sauvés du Christ. Certes, la condition des morts dans cette hypothèse, pourrait être, avec une entière justesse d'expression, qualifiée de perdition *éternelle;* car elle est *éternelle*, ne devant pas finir, et de *perdition*, comparativement à la condition des vivants, qui sont « en présence du Seigneur et participants de sa *gloire* ».

Mais une idée de châtiment n'avait pu manquer de se joindre, surtout dans l'imagination populaire, aux croyances une fois implantées touchant la résurrection et le jugement, pour donner satisfaction au sentiment de la vengeance à tirer des ennemis de Jéhovah ou de son peuple ; plus tard de ceux du Christ ou de ses disciples. Et la perte de la vie, l'état final de non-existence semblait une peine insuffisante à des hommes qui avaient continuellement sous les yeux le spectacle des tortures. D'ailleurs, si le mosaïsme ne connaissait pas plus d'enfer que de paradis pour les morts, et si le schéol n'impliquait aucune idée de punition, les Juifs n'avaient pas laissé d'emprunter à l'hellénisme, à un certain moment, et d'ajouter à leurs nouvelles idées de rétribution d'outre-tombe une imagination de la vindicte divine analogue à celle dont les poètes grecs avaient placé le théâtre dans le souterrain mythologique du Tartare. Au défaut d'un enfer fabuleux dans les traditions, il existait, près de Jérusalem, un lieu maudit très réel où s'était célébré jadis le culte de Moloch, avec ses sacrifices d'enfants, dont on avait fait ensuite, par détestation, une voirie, et dans lequel on entretenait constamment un feu pour consumer des cadavres ou d'autres impuretés. C'était Gê-Hinnôm, la Géhenne, dont le nom devint le symbole d'un lieu de supplice, et puis entra probablement dans le langage familier par une de ces exagérations violentes que l'habitude réduit à leur juste valeur. On ne croira pas facilement que Jésus ait entendu formuler une sentence de peines infernales dans ce passage du *discours de la montagne* : « Celui qui dit à son frère : Imbécile ! est passible de la géhenne du feu » (1). Cependant la même expression

(1) *Matt.*, v, 22.

prend un air plus sérieux, quand il dit : « Si ta main droite t'est une occasion de chute, coupe-la et la jette loin de toi. Il vaut mieux qu'un de tes membres périsse et que ton corps tout entier n'aille pas dans la géhenne » ; et ailleurs, quand il parle de « Celui qui a le pouvoir de détruire et l'âme et le corps dans la géhenne », tandis que les hommes ne tuent que le corps (1). Le second Evangile, dans un passage parallèle, ajoute à la mention de la géhenne le caractère de feu inextinguible (τὸ πῦρ, τὸ ἄσβεστον), qu'il oppose à *la vie* tout court (τὴν ζωήν). Il fait ainsi allusion à certain endroit d'un prophète, à la vérité mal compris, mais qui ne lui sert pas moins à marquer sa propre pensée, où il est question de cadavres *dont le ver ne meurt pas, dont le feu ne s'éteint pas.* Luc s'en tient aux termes du premier Evangile (2). Celui-ci dans quelques-unes de ces paraboles qui lui sont particulières, et dans lesquelles on est bien fondé à reconnaître la manière de Jésus, ne conclut pas seulement à la séparation finale *des boucs et des brebis*, symbolisme accoutumé, mais encore il oppose au Royaume que le Père a préparé pour les bons, depuis la fondation du monde, les *ténèbres extérieures* (τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον), où il y aura des pleurs et des grincements de dents, et il menace les réprouvés d'une punition éternelle (κόλασιν αἰώνιον), en regard de la vie éternelle promise aux justes (3). Enfin il ne faut pas oublier que l'Apocalypse, livre plus ancien que les Evangiles tels que nous les possédons, est pénétré de l'idée de l'Enfer ; qu'il le représente sous de très matérielles images, auxquelles il est impossible de ne prêter qu'une signification métaphorique ; et ce livre est également explicite en ce qui touche les peines éternelles. Tout bien considéré, il paraît incontestable que le dogme qui s'est établi et qui a régné si longtemps, et encore bien après la Réforme, dans l'Eglise, avait de vivantes racines chez les premiers chrétiens, quoique son origine ne fût ni juive ni chrétienne, mais mythologique. D'une autre part, l'esprit de l'enseignement évangélique réside dans l'opposition de la vie à la mort, et non de la récompense à la punition. Cet esprit est celui dont s'inspirent les deux penseurs les plus profonds et du sentiment le plus élevé, au-dessus de toute comparaison, des temps apostoliques : Paul, et l'auteur du qua-

(1) *Matt.*, v, 30 et x, 28. — L'âme désigne le principe de la vie physiologique.

(2) *Marc*, IX, 42-47 ; *Deutero-Esaïe*, LXVI, 24 ; *Luc*, XII, 4-5.

(3) *Matt.*, XXV, 30 et 46.

trième Evangile. Pour en attribuer un moins noble à Jésus, il faudrait n'avoir pas le choix d'une autre explication des passages embarrassants; mais il y en a une fort simple; c'est qu'il s'est servi, pour ses paraboles, de l'idée courante sur le jugement du dernier jour, et des images populaires sur le sort des réprouvés et des élus. Les synoptiques n'auront pas manqué de s'en tenir aux expressions les plus communes; ils auront négligé la partie idéaliste des explications, celle-là même dont l'auteur du quatrième a pu recueillir la tradition, et qu'il a mise en œuvre avec sa manière propre, essentiellement mystique. Personne ne songe à prendre à la lettre les images relatives aux bienheureux, le banquet où les élus d'entre les gentils sont à table avec Abraham, Isaac et Jacob, le *sein d'Abraham*, dans lequel les anges transportent le pauvre mendiant Lazare, pendant que le mauvais riche est *tourmenté dans l'Hadès;* pourquoi attacherait-on un sens plus réel à cette contre-partie des images de bonheur, où figurent, en opposition avec une brillante salle de banquet, des *ténèbres extérieures*, et, à portée de voix du patriarche, cet *Hadès* (l'évangéliste emploie le terme de la mythologie des Grecs) d'où le damné dans les flammes implore un peu d'eau pour étancher sa soif? En somme, et si l'on réfléchit bien à l'idée religieuse de la *Vie* et à l'idée juive traditionnelle de la mort, on trouvera plus que douteux que Jésus ait enseigné positivement l'existence des peines après le dernier jugement, en d'autres termes, la prolongation du règne de la douleur et du mal par ordre divin; et l'on s'expliquera l'emploi de cette expression : *un châtiment éternel*, la seule qu'on doive admettre, en songeant qu'elle désigne très bien la mort en tant que condition de ceux qui rejettent la vie éternelle (1).

VIII

Le dilemme de la vie éternelle, et de la mort, ou perdition éternelle, ce premier et dernier mot de la prédication d'un

(1) *Matt.*, VIII, 11; *Luc*, XVI, 19 sq. — La question d'exégèse et de théologie, que nous n'envisageons ici que d'un point de vue général et tout critique, a été traitée avec tous les développements qu'elle comporte par M. E. Pétavel-Olliff, qui, depuis plus de vingt ans, en de nombreux ouvrages, déploie tant de zèle et de talent pour propager la doctrine philosophique et religieuse de l' « immortalité conditionnelle » et délivrer la pensée chrétienne du cauchemar des peines éternelles. — 1872, *La fin du mal*, 1892, *Le problème de l'immortalité* (Paris, Fischbacher, édit.).

Messie différent de celui que les Juifs attendaient, a des conséquences forcées auxquelles on ne fait jamais attention. Il s'agit, en effet, d'une doctrine de jugement dernier, doctrine universaliste, affranchie de toutes les espérances nationales et même temporelles, et posant une fin prochaine au delà du monde présent. Elle s'adresse donc essentiellement à l'individu : Jésus enseigne et recommande à l'individu les moyens de son salut personnel et éternel, et répudie toute action publique, toute tentative de réformer l'Etat juif, ou d'intervenir dans ses rapports avec l'étranger dominateur, parce que les puissances de ce monde sont toutes également perverses, et que la nation juive a perdu son privilège de peuple de Dieu, et doit renoncer définitivement à sa restauration politique par les mains d'un fils de David. On peut remarquer à ce propos que les continuelles avances de Jésus aux petits, aux humbles et aux pécheurs, à tous les égarés dont le cœur n'est pas profondément corrompu, ces avances, rapprochées des invectives qu'il adresse aux directeurs moraux du peuple, et de l'indépendance qu'il affecte par rapport aux prescriptions littérales de la Loi, ne sont pas seulement des actes et des leçons de charité données par celui qui « est venu sauver ce qui était perdu », mais équivalent à cette déclaration nette ; que ce n'est plus l'obéissance à la Loi qui sauve, mais que l'individu a en lui ce qu'il faut pour se sauver sans elle et hors d'elle. Il y a bien ce mot : « Ne croyez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir mais accomplir (1) » ; mais il n'est nullement nécessaire de voir là, comme on l'a fait, un trait de judéo-christianisme chez un évangéliste qui ne se fait pas faute ailleurs de déclarer la déchéance des Juifs. Le passage s'interprète aussi bien en lui prêtant le sens profond d'un accomplissement en esprit, qui serait en grande partie une abolition de la lettre, par le fait de la répudiation de ces interprétations abusives des docteurs auxquelles est resté le nom de *judaïques*. De plus, il faut songer que le Messie, porteur de la dernière épreuve, mettait le sceau à l'œuvre qui avait été l'objet de la loi : la correction du peuple de Dieu.

C'est donc à l'individu qu'est apportée la parole du salut par un Messie qui est son précurseur à lui-même, et qui, mis

(1) *Matt.*, v, 17. — Conf. les paraboles de la Vigne et du Banquet royal (xxi-xxii).

à mort et rendu par Dieu à la vie, reviendra comme juge des effets de sa révélation suprême. Ici se place une seconde conséquence. La fin du monde étant proche, l'intervalle entre cette mort, qui va venir, du Fils de l'Homme, Messie douloureux, et le retour triomphant du Fils de Dieu sur les nuées du ciel, devant être court, quoique inconnu à tous, le disciple bien avisé, le croyant fidèle aura à veiller incessamment, à se tenir prêt, car il lui sera demandé compte de l'administration des *biens que le Maître lui a confiés* en lui donnant la vie, et de l'usage qu'il a fait des avertissements reçus de ses envoyés (les prophètes et le Fils du Maître). Ce sujet revient partout et dans de nombreuses paraboles, chez les synoptiques. Il a été facile à l'Eglise de transporter à l'idée de la mort de *chacun* et à l'ignorance où *chacun* est du moment fatal, la leçon morale des Evangiles sur l'instant avènement du dernier jour *universel*. Mais le contresens est patent s'il s'agit de l'enseignement de Jésus.

Une troisième conséquence et qu'il importe le plus de bien comprendre, c'est que la proximité de la fin du monde, ajoutée à la prévision très fondée que Jésus avait de son supplice et des persécutions auxquelles ses disciples devaient s'attendre, nous donne l'explication satisfaisante, la seule entièrement satisfaisante, du sacrifice absolu qu'il réclamait de quiconque, voulant *suivre le Christ*, devrait *porter sa croix*, et surtout de la morale de charité absolue et de *non-résistance au mal*, prêchée dans le *Discours sur la montagne*. Nous n'abordons pas encore la question de cette morale. Remarquons seulement à l'occasion de l'abnégation totale exigée des disciples, les compensations qui leur sont annoncées, en termes parfois très matériels, pour une vie future ; la promesse que le bien qu'ils feront aux pauvres et aux malheureux en ce monde leur sera compté comme un don fait au Christ lui-même, et payé par lui dans le *Royaume*. N'oublions pas que si les premiers en ce monde doivent être les derniers dans l'autre, la sentence ajoute logiquement que les derniers seront les premiers. Ils seront les premiers ! Et l'attente ne sera pas trop longue, *cette génération ne passera point*, etc. Nous ne voulons pas dire que l'esprit des préceptes de charité soit affaibli par le fait de la rémunération promise, ou, s'il l'est, c'est tant pis pour celui qui n'est mu que par l'intérêt ; mais il ne serait ni naturel ni pratique de prescrire à des hommes, à des membres d'une société destinée à vivre et à durer, des règles d'abnégation pure et en-

tière qui peuvent convenir au temps d'épreuve très court des habitants d'un monde mauvais et condamné à bientôt disparaître. Quand Jésus dit à ce bon jeune homme riche qui déclare avoir observé la Loi depuis sa jeunesse : « Il ne te manque plus qu'une chose (ἕν σε ὑστερεῖ); va et vends ce que tu as, et donne-le aux pauvres. Tu auras un trésor dans le ciel, et viens et suis-moi » (1), il n'a point en vue une loi sociale, mais une épreuve pour les vivants du monde qui va finir. C est à ce sujet qu'il observe combien il est difficile qu'un riche entre dans le Royaume des Cieux. Les disciples entendent fort bien qu'il s'agit d'un *précepte,* et non d'un *conseil* comme l'Eglise a dû le prétendre plus tard ; car ils demandent anxieusement : « Qui donc pourra être sauvé ? » Jésus, en sa réponse, n'affaiblit pas l'exigence du commandement nouveau. Il s'en remet énigmatiquement à la puissance de Dieu pour opérer ce qui est impossible aux hommes. Est-ce un recours à la grâce divine ? Cette interprétation ne diminue pas la force du précepte considéré en lui-même. La sentence : *Beaucoup d'appelés et peu d'élus* aurait été d'une meilleure application à cet endroit qu'à ceux où on la lit dans le premier Evangile (2). Mais l'embarras que paraît avoir éprouvé l'évangéliste à lui trouver sa place n'en accuse peut-être que mieux l'authenticité.

L'objet et le sens réel de la prédication de Jésus sont ainsi bien déterminés. Elle n'avait exigé aucune préparation externe, la seule difficulté, dans l'état des croyances et de l'attente messianique du peuple, étant de lui faire comprendre la substitution du Messie victime au Messie triomphant. Cependant, la tradition chrétienne a voulu que la venue du Christ eût été préparée par la prédication de Jean le Baptiseur. C'était une opinion juive populaire, que le retour du prophète Élie précéderait la venue du Christ. Jean ne se donnant pas lui-même pour le Christ, mais seulement pour son précurseur : — « Une voix crie au désert : « Préparez le chemin du Seigneur, faites-lui des sentiers droits (3), » — beaucoup crurent qu'il était Élie, ainsi qu'on le voit par de nombreux passages des Évangiles ; et les chrétiens, Jésus avant eux, probablement, acceptèrent l'opinion qu'il était l'homme qui

(1) *Marc*, x, 17 sq.; *Luc*, XVIII, 18 sq., et *Matt.*, XIX, 16 sq. Ce dernier dit : « Si tu veux être complet » (τέλειος). Le sens est le même. On a eu tort de traduire : *parfait.*

(2) *Matt.*, XX, 16 et XXII, 14.

(3) *Ibid.*, III, 3, citant *Esaie*, XL, 3.

précédait *Celui qui devait venir* (1). Telle fut la source des légendes recueillies dans le troisième Évangile, qui ajoutèrent à ce rapport principal d'autres liens mystiques entre Jean et Jésus. On peut seulement regarder comme vraisemblable que Jésus, au commencement de sa carrière, suivit Jean et reçut le baptême de Jean, soit avant que sa conviction propre se fût formée, soit parce qu'il jugea cette initiation bonne et convenable pour le rattachement de sa mission au prophétisme. Jean était le dernier prophète, venu après une longue interruption de ces manifestations spontanées de la foi dans l'avenir social et religieux de l'humanité. Il n'est pas vraisemblable que les premiers chrétiens, s'il n'eût pas existé un fondement réel de l'attache première de Jésus au joannisme par le *baptême dans l'eau*, eussent imaginé ce trait qui établissait une subordination du Messie au précurseur, et qui avait l'inconvénient, vivement ressenti plus tard, et matière de discussions pénibles, de faire croire que le Christ s'était trouvé dans le cas de faire pénitence et de recevoir l'absolution de ses péchés. La légende, en acceptant le fait, s'est chargée de lever la difficulté, autant que possible, par des déclarations de subalternité prêtées à Jean, et surtout par le miracle de l'Esprit de Dieu descendu du ciel sous la forme d'une colombe, et d'une voix céleste, disant : « Celui-ci est mon fils bien-aimé en qui je me suis complu. »

Les synoptiques mettent dans la bouche de Jean, prêchant au désert, l'annonce de la venue prochaine d'un plus digne et plus puissant que lui, qui ne baptisera pas, comme lui, *dans l'eau*, mais *dans l'esprit saint et le feu*. Celui-là doit faire la grande séparation de ceux qui méritent de recevoir l'esprit. et de ceux qui sont destinés au feu, comme des arbres qui ne produisent pas de bons fruits. Il se mêle à ce discours des menaces contre les Juifs : ils se prévalent de leur qualité de fils d'Abraham, mais Dieu, si cela lui plaît, en fera, des fils d'Abraham, avec les pierres qui sont là. Luc ajoute des promesses d'un caractère égalitaire et socialiste, selon sa tendance accoutumée, et le quatrième Évangile la déclaration de Jean à la vue de Jésus se dirigeant vers lui : « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (2). Tous ces traits étant

(1) Voyez surtout *Matt.*, XI, 14 et XVI, 14.

(2) *Matt.*, III et passages parallèles dans *Marc*, I et *Luc*, III. — *Jean*, I 19-34.

écrits après la formation de la légende sur les rapports du précurseur au Messie, il n'en faut garder que ceux qui s'accordent avec l'idée que les Juifs se faisaient, avant Jésus, de ce que devait être la fonction du Christ. Rien dans les récits relatifs à la mission de Jésus, chez les synoptiques, n'indique une adhésion que Jean, avant son emprisonnement, aurait donnée à la qualité messianique d'un homme qu'il avait baptisé(1). Et, après son emprisonnement, au lieu de lui transmettre ses disciples, il en envoie quelques-uns lui demander si c'est lui *qui doit venir* (σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος), ou s'il faut *en attendre un autre* (ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν). Le doute est donc clairement exprimé. Et que répond Jésus ? Il rappelle ses œuvres, puis il reconnaît que Jean est le plus grand des prophètes, plus même qu'un prophète ; il est cet Élie qui doit venir ; mais, malgré tout, « le plus petit dans le Royaume des Cieux est plus grand que lui (2) ». Ceci doit nous apprendre que l'enseignement de Jésus, annonçant ce Royaume des Cieux, visait quelque chose de tout différent de l'objet de la prédication de Jean. Le précurseur ne fit guère que *préparer les voies* matériellement, en agitant le peuple, en donnant plus de vie à l'attente du Messie, mais son école, qui se prolongea encore quelque temps après sa mort et après celle de Jésus, et ne manqua pas d'importance, au rapport de l'historien Joseph, demeura indépendante du mouvement chrétien. Quelques traits suffiront pour nous montrer l'écart.

Jean prêchait *la pénitence*, et sa vie était celle des ascètes, imitée de certains des anciens prophètes, qui avaient vécu *au désert*, non pas sans doute à la manière des Sramanas de l'Inde, mais en réduisant les besoins de la vie matérielle au minimum. En opposition avec cette ancienne école, Jésus ne s'occupe du jeûne, des macérations, même de la prière, habituellement, que pour reprocher aux pharisiens l'étalage qu'ils font de leur piété. La prière qu'il enseigne à ses disciples est brève autant que sublime, et ne se prête pas à demander à

(1) Il en est autrement chez le quatrième évangéliste, qui a senti la difficulté et voulu combler la lacune. Les disciples de Jean, qui continue à baptiser, lui expriment leur étonnement (*Jean* III, 22-29) de ce que Jésus son ancien disciple, s'est mis à baptiser, lui aussi, et que tout le monde y va. Le baptiseur explique en des termes mystiques, du style habituel de cet évangéliste, que celui-là est le Messie, et qu'il faut *qu'il croisse*, tandis que lui, Jean, *doit diminuer*. Mais lui-même, alors, que ne suit-il le Christ ?

(2) *Matt.*, XI, 2 sq. ; *Luc*, VII, 24 sq. Le premier seul mentionne que Jean était en prison.

Dieu des faveurs personnelles. Le sacrifice qu'il leur demande est tout entier pour l'amour de Dieu et du prochain, il s'étend jusqu'au don de la vie, mais n'a rien à faire avec les petites privations, avec les pratiques de mortification plus ou moins bénignes, pas plus qu'avec les sacrifices de propitiation qui se font au temple et dont les Évangiles ne parlent pas beaucoup. Ceux qui suivent le Christ doivent être prêts à *porter leur croix* comme il portera la sienne, mais rien ne les oblige à s'imposer l'inutile privation des biens naturels de la vie. « A qui comparerai-je cette génération? » dit Jésus dans un passage d'une humeur caractéristique; « à des enfants, sur la place, qui s'interpellent : Nous vous avons joué de la flûte, et vous n'avez pas dansé; nous avons pleuré, et vous ne vous êtes pas frappé la poitrine. Jean est venu, qui ne mange pas, qui ne boit pas; ils disent qu'il est possédé du démon. Le Fils de l'Homme est venu, mangeant et buvant, et ils disent ; Voilà un homme, un mangeur et un buveur, ami des péagers et des gens de mauvaise vie. — Mais la sagesse est justifiée par les œuvres qu'elle enfante (ἀπὸ τῶν τέκνων ἐργων) (1). » Les œuvres, selon l'esprit de tout l'Évangile, c'est la préparation de la génération présente au *jugement* et à l'ordre futur des choses, en vivant dans le monde, en travaillant à ramener au bien les égarés, à la santé les malades et les faibles, à la foi et à l'espérance du *Règne de Dieu* tous les hommes de bonne volonté.

Jean ne se proposait rien de semblable. C'était, selon Joseph (2), un homme d'une piété singulière, qui exhortait les Juifs à la vertu, à la justice, et à *s'unir par un baptême*, pour embrasser ensuite un genre de vie agréable à Dieu non seulement par l'abstention du péché, mais en joignant la pureté du corps à celle de l'âme. Ces traits nous désignent la tendance à l'établissement d'une communauté séparée du peuple, comme celles des Esseniens, plutôt que l'initiation d'un apostolat tel que celui des premiers chrétiens. Il paraît aussi que la prédication très hardie de Jean prenait à l'occasion un caractère politique, quoique nous ne sachions pas si c'est d'un Messie temporel qu'il annonçait l'approche. Joseph nous apprend qu'Hérode le fit arrêter à cause de sa grande popularité et parce qu'il craignait qu'il n'excitât une sédition.

(1) *Matt.*, XI, 16-19.
(2) *Antiquités judaïques*, XVIII, 7.

L'institution du baptême appelle quelques remarques. Elle appartient positivement à Jean, non à Jésus. Le baptême de Jean (τὸ βάπτισμα Ἰωάννου) était encore administré dans une ville de l'Asie Mineure, du temps des missions apostoliques de Paul, à des personnes qui ne savaient pas qu'il y eût telle chose qu'un Esprit Saint (οὐδὲ εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν). Les apôtres les baptisaient, en ce cas, au nom du Seigneur Jésus; Paul leur imposait les mains, *et l'Esprit-Saint venait sur eux*, et ils *parlaient en langues*, *et ils prophétisaient* (1). C'est que Jésus n'avait pas baptisé; les apôtres, de son vivant, n'avaient ni donné ni reçu le baptême. Les synoptiques ne mentionnent rien de pareil, ce qui serait inexplicable, s'ils l'avaient fait. Les passages qui terminent le premier et le second, et dans lesquels Jésus, *au moment de monter au ciel*, donne mission à ses apôtres de prêcher et de baptiser les nations, sont trop mêlés à ce miracle de l'Ascension pour être d'aucun usage ici. Le premier Evangile va jusqu'à parler du baptême « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », interpolation manifeste. Seul, le quatrième, en passant, dit que Jésus baptisait, comme Jean, et, un peu plus loin, que ce n'était pas lui qui baptisait, mais ses disciples, et qu'il y venait plus de monde qu'au baptême de Jean (2). On ne voit pas comment on accorderait ce fait avec le silence des synoptiques, encore moins avec les actes de rémission des péchés, que ces évangélistes rapportent comme accomplis par la vertu propre du Fils de l'Homme, sans recours à aucun symbolisme, en récompense de la foi témoignée par le sujet (3). Après la mort de Jésus, le baptême, quoique usité, n'est nullement le point principal visé dans la conversion, ni la cause supposée des dons de l'Esprit aux convertis; mais son importance s'accroît rapidement, en tant que symbole de la rémission des péchés. On est encore loin de songer que cela pourrait avoir un sens, de baptiser des enfants. L'entrée du pécheur dans une vie nouvelle par l'initiation comporte seulement l'assurance religieuse donnée par l'apôtre à l'initié que, s'il est repentant, ses péchés antérieurs ne lui seront pas comptés devant Dieu. Peu à peu la superstition de l'*opus operatum* a corrompu, là comme

(1) *Actes des apôtres*, XVIII, 24 sq.; XIX, 1-7.

(2) *Jean*, III, 22 et IV, 1-2.

(3) *Matt.*, IX, 2; *Marc*, II, 5; *Luc*, V, 20; VII, 47-48.

ailleurs, le sentiment originaire et pur, et donné au *sacrement* la signification d'une œuvre de magie spirituelle.

Cette transformation de l'idée de l'efficacité du baptême fut accompagnée d'une autre, sur le caractère du péché à effacer. La rémission des péchés, dans le baptême de Jean, ne s'appliquait certainement qu'à des fautes personnelles entraînant la responsabilité propre de la personne à qui elle était accordée ; et il n'y a pas un mot, que nous sachions, soit dans les synoptiques, soit même dans le Nouveau Testament tout entier, qui donne à penser que Jésus ou les chrétiens des temps apostoliques aient jamais rien compris, dans la vertu du baptême, qui s'appliquât à l'effacement, chez l'individu, des effets d'une souillure commune et solidaire de l'espèce humaine. L'apôtre Paul est l'auteur de la doctrine du péché *originel*, qui, selon sa manière de l'entendre, serait mieux nommé *naturel;* mais lui-même ne l'a point mise en rapport avec le baptême. Jésus, en donnant à ses disciples et à ses auditeurs les règles de la conduite morale, dans l'attente du jugement, s'est exprimé constamment comme s'il dépendait de chacun d'en reconnaître la vérité et de s'y conformer. Il n'a point paru croire que les dons de la saine intelligence et de la foi pussent trouver un empêchement dans les dispositions natives, héréditaires, nécessaires des hommes. S'il a cru quelque chose d'équivalent, au moins pour une partie considérable d'entre eux, — et il ne pouvait certainement regarder comme des agents entièrement libres de bien penser et d'agir bien, ceux qu'il voyait acharnés à le conduire au supplice, — tout indique qu'il envisageait le principe du mal dans l'existence originelle d'un esprit méchant personnifié : Satan, Belzebuth, *le diable* (1), et des *démons*. Mais, arrivés là, nous n'avons nul moyen de pousser plus loin l'enquête, et surtout d'approfondir métaphysiquement cette pensée dualiste. Elle

(1) Les anciens noms ont fini par s'identifier, tels qu'on les trouve réunis dans un verset de l'Apocalypse (xx, 2) : « Le Dragon, l'antique Serpent, qui est Satan, qui est le Diable ». Paul parle plusieurs fois du *diable* et de ses embûches. L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* (II, 14) le désigne comme celui qui a l' « Empire de la mort ». Le quatrième Évangile, dans un discours prêté à Jésus, appelle ses adversaires juifs « fils du *diable* » de celui qui fut homicide et menteur dès le commencement (VIII, 44). Ailleurs (XIII, 2) il donne la trahison de l'Iscariote comme inspirée par le *diable*. Jésus, dans les synoptiques, fait usage de la figure du *diable* dans plusieurs paraboles. Dans l'une, il est question du « feu éternel préparé par *le diable et ses anges* » (*Matt.*, xxv, 41). Enfin, c'est le *diable* que les synoptiques font figurer dans la légende de la tentation de Jésus.

se montre partout dans les Evangiles, et cela dans les dires de Jésus comme dans ceux de ses opposants, et non pas seulement dans les paraboles et dans la pratique des exorcismes. Toutefois, si la question d'origine est obscure, celle de la fin ne l'est point, et l'idée de la défaite définitive du principe du mal a toujours été liée à celles de la parousie et du jugement.

IX

La morale de Jésus nous apparaît sous un jour où l'on n'aurait jamais pu manquer de l'envisager, si l'on avait tenu compte de ces deux points très certains de sa foi et de sa prédication : la proximité du dernier jour et du jugement universel, le sacrifice imminent du Fils de l'Homme, que ses disciples devaient imiter, s'ils voulaient l'accompagner dans sa gloire, après sa parousie, quand il reprendrait sa place auprès du Père. Il a fallu qu'on détournât les yeux du fait capital de l'annonce de l'Evangile, pour considérer Jésus comme un législateur. C'est un énorme contresens. Comment le législateur de bon sens aurait-il tablé sur le pouvoir moral de l'homme, dans les circonstances ordinaires de la vie et de la société, pour se mettre au-dessus des mobiles de la passion et de l'intérêt ? Comment n'aurait-il pas aperçu la contradiction interne d'un plan des relations humaines qui, au sein d'un monde formé de deux classes d'hommes, à son propre point de vue : les méchants et les bons, les persécuteurs et les persécutés, donnerait pour règle l'impunité des uns, la soumission volontaire des autres ? Ce serait la négation de toute loi et de toute justice, si ce n'était qu'au lieu de servir à une société qui doit durer, les préceptes sont destinés à opérer la sélection finale des élus dans une société qui va mourir. On est à la veille d'un événement plus terrible que le déluge de Noë, qui n'a pas corrigé les hommes, et d'une épreuve plus décisive que celle de l'observation de la loi de Moïse, qu'ils ont corrompue. Les nations périssent et se décomposent, Dieu abandonne la postérité d'Abraham. Encore un peu de temps et les fondements de la nature seront renversés. L'arche de la catastrophe prochaine est le sacrifice. Le sacrifice décidera de ce qui peut encore être sauvé des membres d'une humanité soumise au dernier et souverain triage.

D'autres doctrines de morale n'ont enseigné que le devoir,

sans toutefois méconnaître le droit, au point de placer la perfection dans la non-résistance au mal. Une seule est allée jusque-là, mais avec de telles différences sur d'autres points non moins essentiels, par rapport à la morale de Jésus, que leur comparaison est presque impossible, hormis pour les opposer. Le pessimisme bouddhiste s'applique à la vie, au principe même de la vie, et l'extinction de ce principe est l'objet des préceptes du Bouddha ; mais le pessimisme de Jésus est un jugement qui s'applique seulement au monde, à l'injustice du monde, et la vie éternelle est son but et son espérance ; c'est pour elle, c'est pour la Vie, non pour le *nirvana*, que le sacrifice est un *véhicule*, si l'on nous permet les termes bouddhiques. Le premier et dernier mot de la morale du Bouddha est la pure *pitié*, sans distinction de bons et de méchants, de bourreaux et de victimes : toute distinction, en effet, s'efface, pour cette doctrine, en présence de la *vraie connaissance*, qui est celle de la douleur universelle, de l'illusion universelle, et, métaphysiquement, de l'*indifférence* universelle, aux yeux du sage. Mais le point de vue moral de Jésus est inséparable de la distinction du bien et du mal, des agents de l'un et des agents de l'autre, de la condamnation de ceux-ci, et de la félicité promise à ceux-là. Enfin l'Evangile est tout pénétré du sentiment de la bonté des relations naturelles et des plaisirs sensibles des hommes, au sein d'une société normale, tandis que la prédication bouddhiste pousse le mondain converti à fuir dans la solitude pour y chercher dans les exercices ascétiques l'anéantissement du désir, source de la douleur. En somme, l'esprit de Jésus est optimiste quant à la pensée du monde parfait qui doit être et qui sera. L'abnégation en celui-ci n'est réclamée des disciples que pour conquérir cet autre, qui est le Royaume des Cieux, le monde céleste. Ne serait-ce pas le sens d'un passage énigmatique du premier Evangile? « Anciennement, dit Jésus, c'était la Loi et les Prophètes »; — « Depuis Jean et à présent, le Royaume des Cieux se prend par violence; ce sont les violents qui le ravissent (βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν) » (1), les violents, c'est-à-dire les excessifs, qui opposent la violence du sacrifice (vio-

(1) *Matt.*, XI, 12-13. — *Luc* (XVI, 16) n'a évidemment pas compris, quel qu'en soit d'ailleurs le vrai sens, ces mots qu'il a défigurés et mis hors de place, au hasard. Mais il aurait rencontré juste, selon mon hypothèse, en intervertissant, comme je le fais dans ma citation, l'ordre de ces deux idées, dans Matthieu : *ce qui est maintenant* et *ce qui était avant*.

lence faite à la nature) à la force brutale des méchants, qui rend le sacrifice nécessaire. Auparavant on semblait se sauver à meilleur compte.

Les *béatitudes*, dont l'exposition forme le début du *Discours sur la montagne*, mettent en évidence l'opposition des deux mondes ; elles affirment le bonheur des malheureux actuels. qui acceptent la douleur : des pauvres en esprit, qui renoncent aux ambitions de la richesse, de la domination et du savoir ; des hommes doux, auxquels est assurée la possession de la terre (de la *terre promise :* image traditionnelle des espérances idéales) ; de ceux qui pleurent, de ceux qui ont faim et soif de la justice, des miséricordieux, des cœurs purs, des pacifiques. Ils obtiendront tous ce qu'ils désirent. Et heureux les persécutés pour la justice ; ils ont leur salaire amassé dans le ciel.

Ce qui est dit ensuite du sel de la terre, et de la lumière qui ne doit pas être tenue sous le boisseau est la recommandation de propager la vérité divine par la parole et par l'exemple.

Ce qui est entendu par l'*accomplissement* en parlant de la Loi et des Prophètes, nous l'avons dit plus haut, mais peut-être faut-il y voir, à cet endroit, la transformation dont le jour est venu, de la règle de justice et de talion en un précepte de charité pure et de supportance de l'injure. Il est vrai que le texte (1) ajoute une déclaration, portant que le ciel et la terre passeront avant qu'un iota s'échappe de la Loi, et que celui qui aura violé le moindre de ses commandements et enseigné les hommes en ce sens, *s'appellera le plus petit dans le Royaume des Cieux;* mais, si ce n'était pas là une interpolation due à la politique ou à la timidité d'un judéo-chrétien (on en citerait difficilement de plus manifestes), ce serait un contre-sens extraordinaire, par rapport au discours tout entier, qui se poursuit dans l'opposition formelle de la morale nouvelle aux anciens commandements : *On vous a dit autrefois... Maintenant je vous dis...*

L'opposition se montre d'abord dans ce qu'un théoricien moraliste appellerait la confusion du droit et de la morale, et qui est le signe indubitable des prescriptions auxquelles on ne saurait prêter un caractère législatif : assimilation des sen-

(1) *Matt.*, v, 18-19. — *Luc* recueille la déclaration, bien que formellement opposée à l'esprit de son Evangile. Il la place sans raison à côté du mot humoristique sur la conquête du ciel (xvi, 17).

timents de haine et des paroles injurieuses aux actes coupables réellement perpétrés, de l'adultère en pensée à l'adultère de fait. Le jugement des uns ne différera pas du jugement des autres. « Soyez accomplis comme votre père céleste est accompli, » ce précepte, qui paraît excessif, n'exige de l'homme, au fond, rien de plus que l'adéquation constante, invariable de la pureté de la pensée aux actions en perspective. La défense de jurer, de s'irriter, de poser devant le monde, de faire étalage public de la prière et des bonnes actions, se rapportent au même ordre de préceptes, parce que la sincérité doit être absolue, exclure toute amour-propre, et parce que nous ne devons pas avoir égard à ce que pensent de nous les hommes, qui ne sont pas nos juges. Encore ici, la morale nous place hors de la société, chacun est seul devant Dieu.

Cette élévation du cœur et cette abstraction des circonstances vulgaires ont pour résultat de faire atteindre à la prière, telle que Jésus la recommande, un degré de généralité philosophique qui exclut l'espérance, commune dans les religions, de faire intervenir Dieu, par des actions particulières exercées sur la nature, à l'effet de satisfaire les désirs des personnes, et plus spécialement de celles qui lui rendent le plus d'hommages. Il n'y a rien de cela dans l'invocation : « Notre père, toi qui es dans les Cieux. » Cette prière demande, pour le monde, que la volonté de Dieu y soit faite, et que son règne arrive, son règne, c'est-à-dire le bien universel, fin de sa providence ; pour les hommes, elle demande à Dieu le pain de chaque jour, qui soutient l'existence (ἐπιούσιον σήμερον) ; puis la justice, c'est-à-dire qu'au jour du jugement, ils ne soient pas traités plus rigoureusement qu'ils n'auront eux-mêmes traité le prochain ; enfin la miséricorde, en ce que les tentations leur soient épargnées et que Dieu les sauve du Méchant (ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ). Ce dernier trait se rapporte certainement à la protection divine contre les inspirations de Satan.

Cette justice dont la prière reconnaît à Dieu la fonction et le droit, pour ainsi parler, la morale du sacrifice demande aux disciples de Jésus d'en abdiquer l'exercice vis-à-vis de leurs semblables, et c'est là surtout que se montre l'inadaptation de cette morale à une société qui veut vivre, sa convenance exclusive à des temps d'épreuve et d'attente, à la veille du jugement dernier. Le précepte : « Ne jugez pas afin de n'être point jugés, » si l'on tient compte de la sentence

voisine sur la paille et la poutre, et de l'objurgation : « Hypocrite, ôte d'abord la poutre de ton œil, et tu verras ensuite à ôter la paille de l'œil de ton frère, » revient à la négation d'une réelle aptitude morale de l'homme à rendre de justes jugements ; mais cela, qui est vrai dans l'absolu moral, est ici la condamnation des arrêts de justice et de la contrainte légale, condition de tout ordre social. De même les préceptes de quiétude et de confiance dans la Providence, tels que le premier Evangile les formule dans le *Discours de la montagne* et que les reproduit le troisième, sont visiblement inapplicables à un ordre de choses où le travail et l'économie sont nécessaires pour élever et entretenir les générations successives. L'homme, sous ce rapport comme sous les précédents, est placé seul à seul devant Dieu, qui pourvoiera à tout en attendant le grand jour. Qu'il évite donc la poursuite inquiète de la nourriture et du vêtement. Dieu fournira ce qu'il faut à ses enfants, comme il fait aux oiseaux du ciel, qui ne sèment pas, et ne moissonnent pas, et n'amassent pas dans des greniers ; et aux lis des champs, qui ne travaillent ni ne filent, et qui sont mieux habillés que Salomon dans sa gloire. « Cherchez premièrement le Royaume de Dieu et sa justice ; tout le reste vous sera donné par surcroît ; et ne vous préoccupez pas du lendemain, le lendemain s'occupera de lui-même. A chaque jour suffit son mal (ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς). »

Tout cela cependant suppose un milieu social où le disciple de Jésus trouve sa subsistance. Mais voyons le cas du monde hostile et des injures reçues. Prenons les préceptes les plus généraux, et voyons quelle solution ils donnent au problème de la conduite. Celui-ci peut paraître enfermer la règle suprême : « Toutes les choses que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-les pour eux ; » c'est là, dit Jésus, *toute la Loi et les Prophètes*. Il faut évidemment supposer à la pensée ainsi rendue un complément que la logique réclame : *Et ne faites rien à autrui de ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse à vous-même*. Alors seulement le précepte répondra clairement à la question : *Comment devons-nous réagir contre le mal ?* et la réponse sera : *En ne faisant jamais du mal à ceux qui nous en font*, et cela dans quelque cas et pour quelque raison que ce puisse être ; car il est de fait que, tout en faisant du mal, nous ne voulons jamais qu'on nous en fasse.

En se rendant compte de cette conséquence, on préférera sans doute à la formule précédente cette autre formule évangélique, qui est parfaitement belle, et irréprochable : « Vous savez qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain, et tu haïras ton ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, souhaitez du bien à ceux qui vous persécutent. » Mais cette doctrine n'est pas exlusivement chrétienne, elle est platonicienne aussi, elle est passée du platonisme dans toute la haute philosophie morale fondée sur la raison, et jusque dans les doctrines utilitaires. Elle est inséparable de l'amour du bien et de l'amour des hommes. Elle nous défend de *haïr notre prochain*, même criminel, coupable envers nous ou envers nos semblables et amis ; elle nous commande même de l'*aimer*, c'est-à-dire de lui souhaiter et de lui faire tout le *bien possible*, mais elle ne défend pas, et la raison veut, l'ordre social, le maintien même de la société exigent qu'il soit *puni*. Or la punition est, en un sens, un mal rendu pour un mal, mais, en un sens supérieur, un bien. C'est l'action publique qui doit l'infliger, et, là où l'action publique ne peut intervenir, il est *juste* que la défense personnelle y pourvoie, autant qu'elle en est matériellement capable. Ainsi le précepte de l'amour du prochain subsiste dans sa force et dans toute son étendue rationnelle, sans que l'amour supprime la justice. Mais nulle réserve inspirée par le besoin de justice n'apparaît dans le *commandement nouveau* de Jésus.

Le précepte évangélique, après ces mots : « Souhaitez du bien à ceux qui vous persécutent, » ajoute : « Afin que vous soyez les fils de votre Père qui est dans le ciel, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants et pleuvoir sur les justes et les injustes. » Il y a deux grands motifs de s'arrêter à cette réflexion devenue banale, mais qui ne pouvait être que profonde dans la bouche de Jésus : l'un, c'est qu'elle est diamétralement opposée à la croyance des juifs de tout temps et jusqu'à lui ; car c'était l'universel enseignement dogmatique, en vain démenti par l'expérience journalière : que les biens et les maux de la vie étaient répartis par Jéhovah en raison des mérites ou des méfaits des personnes ou de leurs ascendants. L'autre motif est que Jésus, en demandant à ses disciples d'imiter la tolérance du Père touchant la présence des méchants en ce monde, leur commandait de la subir et de tout remettre à son jugement, dont le jour était proche. Le sacri-

fice devait être pour eux l'unique loi jusqu'à ce moment. L'injustice qu'ils subiraient *sans résistance* serait récompensée dans le ciel. *En perdant la vie ils la gagneraient.* Ne pouvant donc trouver dans l'Évangile aucun texte contraire, et qui autorise le recours à la force contre la force, ou l'emploi d'une contrainte quelconque et l'appui cherché dans la loi civile et les pouvoirs sociaux pour obtenir justice, nous ne pouvons que prendre à la lettre la plus extrême des exigences de la morale de Jésus, celle qui interdit la défense personnelle : « Vous savez qu'on vous a dit : Œil pour œil et dent pour dent; moi, je vous dis de ne pas résister au mal (ou au méchant). Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui la gauche. » Cette dernière phrase et les exemples semblables des phrases suivantes donnent à la pensée une forme humoristique et paradoxale; ce n'est pas à cela qu'il faut s'arrêter; mais le précepte reçoit sa forme abstraite, simple et absolue dans ces quatre mots : *Ne pas résister au mal* (μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ) (1).

Pour éviter de se rendre à l'interprétation claire et naturelle de ce commandement, on a coutume de recourir à la distinction du *précepte* et du *conseil*, mais nous ne trouvons rien qui ressemble à une telle distinction dans les Évangiles, et, sans parler de la lettre, qui est formelle, c'est un contresens vis-à-vis de l'esprit qui partout y respire, d'imaginer que Jésus a admis l'existence de deux chemins pour aller à la porte du ciel, l'un plus facile que l'autre, et soigneusement entretenu pour la commodité de ceux qui veulent être sauvés à peu de frais. Il parle bien d'une porte étroite et d'une voie large, mais celle-ci « mène à la perdition ».

On allègue aussi l'*exagération orientale*, on imagine que Jésus a dit *le plus* pour faire entendre *le moins* et pour obtenir quoi? ce que, dans ce cas, il n'aurait pas expliqué. C'est supposer, comme Tolstoï le fait observer très justement, que Jésus *n'a pas voulu dire ce qu'il a dit!* Car *il l'a dit*, très certainement. L'erreur de Tolstoï à ce sujet n'est pas d'avoir compris que Jésus défendait de juger et de résister au mal. Où il se trompe lamentablement, c'est quand il entend conserver les préceptes en supprimant le Royaume de Dieu, qui est leur but unique, et la parousie prochaine du Seigneur,

(1) Pour tous les passages visés du *Discours de la montagne*, nous avons supprimé les indications de lieux, faciles à trouver dans *Matt.*, V-VII.

qui les justifiait de n'être point *des règles pratiques*. Tolstoï les destine à servir de règle à la société humaine et terrestre. Ce serait une société dans laquelle les uns violeraient la justice, et les autres ne la réclameraient pas. C'est celle que le pessimisme bouddhiste a eu en vue, mais pour conseiller aux siens de la fuir. Puisque Tolstoï rejetait la résurrection ou l'immortalité, il aurait été, ce me semble, plus naturel qu'il allât au bouddhisme qu'à un christianisme sans le Christ, d'autant plus que, n'ayant pas à craindre les transmigrations, le nirvana se serait pour lui confondu avec la mort naturelle. Grande simplification. Mais son étonnant optimisme, sa confiance dans la vertu d'absolue charité des hommes, une fois informés de leurs devoirs et libres de toutes chaînes, lui a fait prendre pour des règles susceptibles d'une application générale, et propres à tenir lieu de toute législation civile ou pénale, les commandements que Jésus croyait apporter au nom du Père, pour servir d'épreuve, durant une courte période d'attente, à ceux qui seraient dignes d'entrer avec lui dans le Royaume des Cieux.

On oublie toujours le point capital : la condamnation du monde et la prophétie de sa fin, et l'on apprécie la morale de Jésus d'après ce faux postulat : que son auteur la proposait pour régir ce monde condamné, et devenir le réel principe pratique de la conduite des princes et des sujets, les uns aussi indignes de commander que les autres sont incapables d'obéir sans contrainte. Ceux des chrétiens qui, dans la fausse position créée par la durée du monde, ont interprété, moines ou cénobites, la doctrine du Christ dans le sens de l'ascétisme, ne se sont pas fait cette illusion, mais ils sont tombés dans d'autres méprises graves, également contraires à l'esprit de Jésus. Quant au christianisme temporel, fondé par les évêques, son histoire, en ce qui concerne la morale, n'est qu'une suite d'efforts pour accommoder la morale de sacrifice et de charité absolue aux inévitables conditions de ce monde de justice commutative et d'antagonisme d'intérêts. Mais l'anomalie de théorie, avec ses contradictions fatales, est ici la moindre des erreurs, quand on songe que la pratique de ce christianisme perverti, visant au gouvernement des hommes, s'est résumée dans l'abominable contresens de faire régner la loi d'amour par la contrainte, et de sauvegarder la foi par les supplices.

X

La pensée est-elle venue à Jésus, dans son agonie de Gethsémané, que peut-être la fin du monde n'était pas si proche qu'il l'avait prêchée, et que son retour de Messie triomphant « sur les nuées du ciel » pouvait n'être pas dans les vues de Dieu? A-t-il craint que son sacrifice fût inutile pour les véritables fins assignées au monde? Il n'a pas dû songer que cette croix dont il avait la vision lugubre deviendrait pour des siècles et des siècles l'image consacrée, le symbole de la méchanceté des hommes, et d'une sainteté qui leur est inaccessible; qu'elle serait, dans le cours des âges, la consolation de multitudes d'affligés et d'opprimés, au milieu des guerres indéfiniment prolongés des nations, et des prédications contradictoires des faux prophètes, et de l'imposture systématique des antichrists parés du nom de ses apôtres. Les vues de Jésus concernaient certainement un avenir prochain. Sentant son arrestation imminente, sa condamnation assurée, mais croyant en son retour à la vie, qu'il faisait dépendre de sa préexistence en tant que Messie, il devait, en ce cruel moment, et comme celui qui après tout n'a pour lui que sa foi, éprouver le besoin d'une confirmation extérieure. Etait-il bien le Fils de Dieu, le premier-né de la création, lui qui, dénué de tout secours terrestre, sans même un seul disciple qui fût capable, en cette veillée dernière, de partager sa foi dans le sacrifice et sa mortelle angoisse, — « mon âme est triste jusqu'à la mort », — n'obtenait pas le plus léger signe du ciel pour le confirmer dans sa mission? Le dernier mot de Jésus sur la croix, d'après le plus autorisé des synoptiques (1), a rendu le même sentiment qui a dû, sans l'ébranler, accompagner sa ferme résolution, au cours de ses interrogatoires et de son supplice.

(1) *Matt.*, XXVII, 46 et *Marc*, XV, 34. — Ce mot : « Mon Dieu! mon Dieu! pourquoi m'as-tu abandonné? » est comme on sait la citation du premier verset d'un psaume (*Ps.* XXII), qui, au temps de Jésus, passait pour messianique, et auquel la légende a emprunté plusieurs des traits de détail de la passion. On peut l'admettre (ce mot) comme authentique, par la raison même qu'on a de rejeter celui que Luc a jugé bon d'y substituer : « Père, je remets mon esprit entre tes mains (*Luc*, XXIII, 46). Ce dernier se rattache à la supposition, qui s'offrait aisément, sur l'état d'esprit d'une victime résignée. L'autre, plus difficile à inventer, est conforme à la nature.

Il n'y a pas à nier que l'idée de l'expiation par offrande de victimes, et celle de la subtitution d'une victime, volontaire ou non, à celle qui conviendrait, n'appartiennent à la haute antiquité. Il est également certain que la croyance à la solidarité et à la responsabilité commune des membres d'une famille, ou de ceux d'une nation, était une erreur morale très répandue (nous parlons ici de l'imputation, non des fatalités physiques). La figure du Messie souffrant a donc pu emprunter des traits à ces idées anciennes, avant Jésus, comme elle a fait après lui, et peut-être est-ce en partie le sens de quelques traits obscurs du portrait du *serviteur de Dieu* dans le second Esaïe(1). Il peut donc sembler *possible*, *a priori*, que Jésus eût partagé cette manière de voir sur le sens et la vertu de son sacrifice. Seulement, cela n'est point. Les deux idées caractéristiques seraient ici, d'une part, l'unité et la communauté de l'espèce humaine dans le péché; de l'autre, la peine subie par une victime substituée, et celle-ci serait le Fils de l'Homme, l'homme prototype et idéal, admis à donner satisfaction à la justice divine. On ne trouve rien de pareil dans les synoptiques, non plus que dans le quatrième Evangile. Partout, il y est question des péchés, en tant que personnels à ceux auxquels ils sont ou reprochés, ou remis à cause de leur foi, et il n'y est dit nulle part qu'un péché plus universel, inhérent à son sang, un péché autre que ses propres actes d'infidélité, pèse sur le peuple qui, ayant tué ses prophètes, se prépare maintenant à crucifier le Christ, et que c'est ce péché-là que le Christ vient prendre sur lui et expier. Il serait d'une invraisemblance choquante que Jésus eût gardé le silence sur ce qu'il aurait regardé comme l'objet essentiel de sa mission, ou que, l'ayant déclaré, il ne s'en fût rien transmis par la voie des traditions recueillies dans les quatre évangiles, et cela quand les évangélistes écrivaient à l'époque même où commençait la formation du dogme de la rédemption selon l'Eglise.

Les termes évangéliques de la fonction du Messie par rapport au péché sont, en premier lieu, ce mot même de *rédemption*, puis celui de *sauver*, pris au figuré, et enfin ceux de *donner sa vie*, ou *son sang*, *pour la rémission des péchés*.

Le mot *rédemption* est loin d'abonder dans les Evangiles ; mais il se rencontre dans un passage caractéristique : « Le Fils

(1) Voyez c'-lessus, p. 30.

de l'Homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et pour donner sa vie pour le rachat de beaucoup (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν) (1). Le terme propre exprimant le rachat ou la rançon du prisonnier ou de l'esclave, dans la langue grecque (λύτρον), comprend deux idées, l'une essentielle, la libération, l'autre accessoire, le prix payé. Elles étaient si bien liées par les mœurs, que le mot français *rançon* vient du latin *redemptionem*, et que *rédemption* n'est que son doublet classique. Mais au surplus, elles admettent ici l'une et l'autre une interprétation parfaitement naturelle. Il y a un prix payé, et qui est la vie, comme l'exige la notion du Messie-victime, et il y a des hommes rachetés, rachetés du péché, rachetés de la mort éternelle, qui est la conséquence du péché, rachetés *par le sacrifice* : à savoir par leur sacrifice propre, s'ils s'unissent au sacrifice du Christ (dans le sens que l'apôtre Paul devait expliquer si admirablement), s'ils ont la foi dans le Christ crucifié, s'ils consentent à *perdre leur vie* pour *gagner la Vie*, comme nous l'avons expliqué plus haut. Rien de cela ne se rapporte à un péché commun et solidaire, rien à l'idée d'une substitution de victime, excepté le fait que le Christ a souffert, sans la mériter, la peine encourue par d'autres. Les mots λύτρωσις, ἀπολύτρωσις s'appliquent ailleurs à des idées générales de délivrance par l'œuvre du Messie, sans aucun rapport à sa qualité de victime (2).

L'idée de salut est immédiatement rattachée à celle de rédemption, en ce même sens de libération de l'esclavage du péché, et d'affranchissement de ses conséquences. « Le Fils de l'Homme est venu sauver le peuple de ses péchés », « sauver ce qui avait péri » (3). Il s'agit des *petits*, des humbles, des pécheurs, hommes de bonne volonté, que les docteurs de la loi méprisent et pour lesquels ils ne peuvent rien. C'est surtout à eux que Jésus annonce le salut par la foi et le sacrifice ; et c'est si bien à des particuliers, non à l'humanité en corps qu'il le destine, qu'il restreint quelquefois plus ou moins formellement sa mission « aux brebis qui ont péri de la maison d'Israël », quoique sans vouloir le refuser à la foi des autres si elle vient à lui (4). Enfin la rémission des péchés,

(1) *Matt.*, xx, 28; *Marc*, x, 45.
(2) *Luc*, i, 68; ii, 38; xxi, 28.
(3) *Matt.*, i, 21; xviii, 11; *Luc*, xix, 10.
(4) *Matt.*, xv, 24 et x, 6.

acte souverain dont le Christ s'attribue le droit (1) nous met également en présence de l'idée simple du péché et du salut comme essentiellement personnels.

Les termes de l'institution de l'eucharistie par Jésus n'enferment rien de contraire aux explications précédentes. Les variantes des différents textes que nous en avons sont même sans importance à notre point de vue. Occupons-nous d'abord de la partie du sujet qui n'a point rapport au sens de la rédemption, au moins directement, mais à celui de la communion des disciples entre eux et avec le Christ.

L'authenticité des paroles de Jésus, sauf ces variantes légères, est presque sans égale, dans les synoptiques, grâce à cette circonstance que l'apôtre Paul les a rapportées comme lui ayant été transmises personnellement, — par l'un des *Onze*, sans doute (ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου), — et à cette autre, qui peut paraître singulière, mais que nous trouvons convaincante : que le quatrième Evangile ne les rapporte point. Il fait mieux, en effet, que de les rapporter ; il en fournit l'explication et le commentaire, en des termes si bien adaptés, que nul exégète intelligent ne peut hésiter un instant à reconnaître qu'il pense à la Cène et qu'il veut en donner la théorie tout en en omettant le récit. Il en omet le récit, parce que, selon son plan, Jésus doit mourir la veille de la Pâque des Juifs, à l'heure même où l'on mangeait l'agneau pascal, et cela pour que le sacrifice du Messie-victime paraisse substitué au sacrifice traditionnel de l'agneau, et que ce dernier en devienne le symbole ; tandis que, selon les synoptiques, le crucifiement n'a lieu que le lendemain, le jour même de la fête, et que l'institution de l'eucharistie se place, comme il est naturel, à l'occasion d'un repas pascal. Alors même que l'on regarderait comme possible que la version des faits suivie par les synoptiques eût mis trop peu d'in-d'intervalle entre le dernier repas, les adieux aux disciples et le jour de la mort, — car la chronologie des Evangiles est très incertaine, et il est douteux que le jour de la plus grande fête ait pu être le même que celui du jugement et du supplice, — il reste toujours vraisemblable que ce dernier repas est celui de la veille de Pâque, *la Cène*, d'autant plus que l'arrestation de Jésus dut être motivée ou précipitée par l'ovation

(1) *Matt.*, IX, 6; *Marc*, II, 10; *Luc*, V, 24.

que lui fit le peuple affluant à Jérusalem à cette époque de l'année.

Jésus prend le pain, le bénit, le rompt et le distribue : « Prenez, mangez, ceci est mon corps. » Ces termes sont communs aux quatre textes, et ils renferment, au sujet du vin et du sang, une même pensée dont nous ne rapporterons les termes qu'un peu plus loin, parce qu'une autre question s'y mêle. Et voici maintenant la théorie mystique du quatrième Evangile, qui en est le commentaire : Je suis le pain vivant, descendu du ciel. Celui qui mangera de ce pain vivra éternellement, et le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde... Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Ma chair est une vraie nourriture, mon sang un vrai breuvage. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui. De même que le Père, vivant, m'a envoyé, et que moi je vis par le Père (διὰ τὸν πατέρα), de même celui qui me mange vivra par moi (ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ). C'est là le pain qui est descendu du ciel; non comme les pères ont mangé », — la manne en traversant le désert, — « et ils sont morts; mais qui mange ce pain-ci vivra éternellement ».

Comme les disciples refusent de comprendre ce langage symbolique, Jésus leur dit, selon cet Evangile : « Et si vous voyiez le Fils de l'Homme remonter où il était auparavant ! » Il veut parler, sans doute, du peu de valeur qu'ont les phénomènes matériels, en présence des hautes réalités morales et surnaturelles. Car c'est par la crucifixion, chose incroyable, que son retour au ciel doit s'opérer. Et il termine par ces mots : « C'est l'esprit qui fait la vie, la chair ne sert de rien (ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν). Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (1). Ainsi la chair et le sang, comme nourriture, sont les signes matériels de la participation de la vie des disciples à la vie du Fils, et, par la vie du Fils, à la vie du Père; et cette participation ou communion est de nature spirituelle. La chair à son tour est assimilée au pain, et, par ce dont elle est le signe, à un pain vivant ou spirituel, descendu du ciel avec le Christ pour donner la vie aux hommes. L'évangéliste

(1) *Jean*, VI, 32-64.

n'ajoute pas au symbole du pain pour la chair, le symbole du vin pour le sang ; mais, en comblant cette lacune, on n'ajouterait vraiment rien à la lumière jetée par cette théorie du *quatrième* sur la signification des paroles de la Cène dans les récits des synoptiques et de Paul. Nous ne prétendons pas cependant faire comprendre ceci à des lecteurs capables de penser que Jésus, présent, *en son corps*, à la table du banquet, à voulu faire croire à ses disciples que des morceaux de pain qu'il leur offrait étaient *son corps !*

La théorie ou symbole et mystère de la communion est encore éclaircie par l'allégorie de la vigne et des rameaux, qui appartient au même Evangile : « Je suis la vigne vraie et mon père est le cultivateur. Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il le retranche, et celui qui en porte, il l'émonde afin qu'il en porte davantage. Vous êtes déjà émondés à cause de la parole que je vous ai dite. Demeurez en moi et je demeurerai en vous, Comme le sarment ne peut porter de fruit de lui-même s'il n'est adhérent à la vigne, ainsi vous ne le pourrez si vous ne demeurez en moi... Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés ; demeurez dans mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, de même que j'ai gardé les commandements du Père et que je demeure dans son amour (1). » Les synoptiques, chez lesquels on ne trouve ni cette allégorie, ni les explications relatives à l'intime union des disciples avec le Christ, dont les paroles de la Cène sont cependant le résumé symbolique, ne laissent pas d'offrir quelques traits, mal expliqués chez eux, qui permettent de faire remonter à Jésus, en partie au moins, la source de l'esprit mystique dont l'auteur du *quatrième* a été si bien disposé à recueillir et à développer la tradition délaissée, incomprise des évangélistes ses prédécesseurs. Par exemple, un passage qui semble égaré dans les synoptiques et qui est conforme à l'esprit et au style du *quatrième*, est celui où Jésus dit : « Toutes choses m'ont été transmises par mon père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler (2). »

Ces mots du premier Evangile, dans lequel ils figurent sans aucun rapport appréciable avec le contexte : « Qui vous

(1) *Jean*, xv, 1 sq.
(2) *Matt.*, xi, 27 ; *Luc*, x, 21.

reçoit me reçoit, et qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé », se retrouvent dans le *quatrième*, où ils s'expliquent mieux grâce à la théorie développée de l'union des disciples au Fils et, par le Fils, au Père. Ils y sont placés à un endroit remarquable : c'est celui où Jésus établit une égalité morale et mystique de services rendus entre les disciples et leur « Seigneur et instituteur », ainsi qu'il se nomme, par la cérémonie symbolique du lavement des pieds. L'évangéliste introduit ce commandement : « Ainsi que je vous ai lavé les pieds vous devez vous laver les pieds les uns aux autres », dans le récit du dernier repas, qu'il substitue, comme on sait, au repas pascal selon les synoptiques. Il en tire une sorte de compensation, encore bien que fort imparfaite, pour la communion qu'il supprime, et, par suite, une préparation pour ce mot : *Qui vous reçoit me reçoit* (1). C'est encore dans le même esprit que les *petits*, les enfants, les humbles sont assimilés, dans les synoptiques, au Christ lui-même pour le mérite des actes faits en leur faveur (2). Ils sont des sortes de disciples naturels avant la contagion du monde. Ces derniers traits ne se retrouvent pas dans le *quatrième*, auquel ils conviendraient cependant à merveille.

Nous pouvons enfin citer un passage célèbre dout on aurait plus volontiers cherché la place dans les chapitres du *quatrième* sur la famille de Béthanie (résurrection de Lazare) que dans le *troisième*, où il est isolé; c'est l'épisode de Marthe et Marie, avec la sentence à l'éloge de la vie contemplative : « Marthe, Marthe, tu t'agites beaucoup ; il n'y a qu'une chose qui serve (ἑνός ἐστιν χρεία). Marie a choisi la bonne part et elle ne lui sera pas ôtée » (3). Il semble donc bien que les éléments mystiques du caractère de Jésus n'ont obtenu que leur moindre expression chez les synoptiques, et que le quatrième évangéliste, qui a imaginé tant de choses. outre des miracles, une christologie métaphysique et des discours d'un style si particulier, a tenu de source réelle le fond de la loi d'amour, dont il a tiré le dernier et suprême précepte laissé, selon lui, par Jésus à ses disciples : « Je vous donne un précepte nouveau : que vous vous aimiez les uns les autres ; que, de même que je vous ai aimés, vous vous aimiez les uns les autres.

(1) *Matt.*, x, 40; *Jean*, xiii, 1-20.
(2) *Matt.*, x, 42; xviii, 10, 14; *Marc*, x, 40; *Luc*, ix, 48.
(3) *Luc*, x, 38-42.

C'est à cela qu'ils reconnaîtront tous que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres (1). »

Il nous faut maintenant revenir à la communion, sous la forme symbolique principale où elle s'est transmise. « Faites cela en mémoire de moi », ces mots des textes de Paul et de Luc, et qui manquent dans les deux premiers évangiles, indiquent probablement combien s'est de bonne heure établi le rite de l'eucharistie ; et avec quel ardent sentiment de consécration et de sanctification il se célébrait, on peut en juger d'après ce que Paul ajoute : « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez (καταγγέλλετε) la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. Par conséquent, quiconque mangera le pain ou boira la coupe du Seigneur indignement sera responsable (ἔνοχος) du corps et du sang du Seigneur. Que chacun s'éprouve, et mange de ce corps et boive de cette coupe ; il mange et boit son propre jugement s'il ne distingue pas le corps (2) », c'est-à-dire s'il n'a pas conscience de ce qu'il fait. Ce sont là certainement des termes d'une religion ardente, mais dans lesquels il n'y a traces de superstition magique que pour qui les y dépose lui-même. Il nous reste seulement à reconnaître le sens des mots dont l'apôtre se sert pour exprimer l'acte et l'intention de Jésus en offrant son corps et son sang. « Ceci est mon corps, *donné pour vous* (τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν)... Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι) (3). Les idées du corps donné et du sang versé n'impliquent rien de plus que le sens général du sacrifice de la vie pour le salut des hommes, et ce salut, comme nous l'avons vu, s'obtient par la foi dans le Christ et par l'imitation de son dévouement. La représentation de la nouvelle alliance par la coupe est une autre idée, que les synoptiques rendent en termes plus précis et auxquels le premier ajoute celle de la rémission des péchés : « Il prit une coupe, et ayant rendu grâces il la leur donna en disant : Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui sera versé pour beaucoup (τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον) pour la rémission des péchés (4) ». La nouvelle alliance a une signification parfai-

(1) *Jean*, XIII, 34-35.
(2) *Première aux Corinthiens*, XI, 24-29.
(3) *Loc. cit.*, 24, 25.
(4) *Matt.*, XXVI, 27-28 ; *Marc*, XIV, 23-24.

tement claire : d'abord elle se substitue, par la seule raison qu'elle prend ce nom, à l'alliance ancienne contractée par Moïse, au nom du peuple, sur le Sinaï, et c'est dire qu'elle remplace la loi mosaïque; ensuite c'est sur le sacrifice du Christ, sur son *sang versé*, qu'elle se contracte. Ce sang est versé *pour beaucoup*, non pas pour tous, non pas pour la masse indistincte du peuple, ou pour un péché qui serait commun aux hommes, indépendamment de leurs mérites personnels et de leurs actes, mais pour ceux-là seuls, entre tous les appelés, qui croiront dans le Christ et suivront son exemple, *jusqu'à ce qu'il vienne;* et c'est à eux, et c'est à cette condition que leurs péchés leur sont remis. Ce sont eux aussi qui sont *rachetés* de la condamnation encourue par les pécheurs, suivant un terme que nous ne voyons pas reparaître ici, dans des textes essentiels entre tous, où sa place paraissait marquée; mais il n'aurait rien ajouté à l'idée du sacrifice et de sa vertu selon notre interprétation.

Telle est donc la signification de la Cène : un symbole de la communion par laquelle Jésus entendit unir ses disciples à lui et à Dieu, et un rite que devaient pratiquer en mémoire de son sacrifice, et s'y joignant d'intention, le cœur pénétré du sens de ce *mystère* institué pour leur sanctification, les chrétiens, c'est-à-dire ceux qui auraient foi en lui et vivraient selon ses leçons, dans l'attente de son retour. Le symbole de l'assimilation physiologique de la chair et du sang du Christ par le corps de l'initié était l'expression d'une réalité future, c'est-à dire de la participation de ce dernier à la vie éternelle par le Christ et dans le Christ; les termes physiques de la vie actuelle étant les signes de la vraie vie, organisme parfait et incorruptible. La Cène est le mystère chrétien, le résumé du christianisme. Jésus a fondé ce mystère, dans un coin du monde antique, sur une pensée d'amour et de sacrifice, au nom de la douleur et de la mort subies pour la vérité, en désespoir de la justice du monde, et comme dernier refuge en Celui qui dès le commencement a préparé la fin des choses.

Le christianisme répandu dans tout l'Occident et prêché, puis imposé aux multitudes, n'a peut-être pas fait beaucoup plus de fidèles du pur amour que l'éthique rationnelle et les théories de la cité parfaite n'ont fait d'hommes justes et de bons citoyens; mais si la raison et la civilisation ont pu élever et soutenir des édifices de société qui, avec beaucoup de maux, n'ont manqué cependant ni de vertus, ni de gloires, le

christianisme a rendu et rend encore à un plus grand nombre d'hommes que ne le peut la philosophie le service de l'idéal, sans lequel la nature humaine se corrompt et descend à la pure animalité. « Vous êtes le sel de la terre, » disait Jésus à ses disciples, « mais si le sel s'affadit avec quoi le salera-t-on? il n'est plus bon qu'à être jeté et foulé aux pieds. » Le sel du christianisme ne s'est pas seulement affadi, il s'est corrompu en se répandant. Beaucoup d'entre nous, quoique injustement, refusent d'en reconnaître la haute vertu, dans les mélanges impurs ou grossiers où il est tombé. Il ne reprend sa pure saveur que quand on le goûte en le séparant, quand on se reporte vers l'origine de la révélation chrétienne, ou qu'on se suppose placé dans des circonstances analogues à celles où fut prêchée la Bonne Nouvelle, et qu'on partage, sur les mérites de ce bas monde, les sentiments qui furent ceux des apôtres.

XI

« Nous n'avons point ici de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir (1). » L'auteur inconnu qui exprimait cette pensée appartenait encore à une génération qui attendait le retour prochain du Seigneur : « Encore un peu, bien peu de temps, et celui qui doit venir viendra, il ne peut tarder (2). » L'apôtre Paul, à qui l'*Épître aux Hébreux* a été longtemps attribuée, mais à tort, appartenait, lui aussi, à cette époque, à celle qu'il faut appeler de la fondation plutôt que de l'histoire de la religion de Jésus-Christ. Mais quand les successeurs des apôtres procédèrent à l'organisation du christianisme, de manière à enfermer dans son sein la masse des hommes qui croient avoir *ici une cité permanente,* ils transformèrent peu à peu, pour l'usage de ces hommes et afin de les gouverner, la foi, la morale et le culte, et les rendirent méconnaissables. Leur foi surtout devint intellectualiste et se rapporta à des dogmes nouveaux, qu'ils élaborèrent, touchant la nature de Dieu et du Christ, et les moyens matériels du salut, et la condition des damnés.

L'apôtre Paul est en dehors de cette évolution de décadence

(1) *Épître aux Hébreux*, XIII, 14.
(2) *Ibid.*, X, 37.

du mystère chrétien. Il est l'auteur de la véritable philosophie du christianisme, que Jésus n'avait point abordée, et il ne tint pas à lui que le mystère ne se perpétuât dans un esprit pur et sincère, encore après que l'attente de la parousie n'était plus possible, et quand les chrétiens avaient à chercher la conciliation de leur idéal moral du pur amour avec la vie continuée dans un monde qui cherche la justice et ne l'atteint jamais qu'à travers le mal, très imparfaitement. Cette philosophie de Paul consista essentiellement en deux points, qui sont restés très vivants : 1° une théorie du péché, considéré indépendamment des individus, comme penchant inné et perpétuel de la nature humaine, et qui la rend indigne de vivre, incapable de posséder l'immortalité ; 2° une théorie de la grâce divine, substituée à l'inaccessible justice humaine et obtenue par l'union dans la foi et dans l'amour avec le Christ, première des créatures, destinée providentiellement à venir dans le monde, à souffrir, à mourir, à ressusciter et à devenir, par sa résurrection, le gage de la résurrection des élus et le centre de la vie éternelle. La première de ces théories est celle qui, plus tard, défigurée par la métaphysique réaliste, envisageant l'universalité du péché dans le protoplaste humain dont tous les hommes partagent la nature et la volonté, et déduisant de cette participation la condamnation juridique des personnes en dehors de leurs actes, a été connue comme dogme du péché originel et des peines éternelles. La seconde a été profondément viciée par l'établissement d'un sacerdoce, médiateur entre les hommes et le Christ et distributeur de la grâce au moyen des sacrements. La doctrine de Paul est indépendante de ces deux grandes deviations de l'enseignement de Jésus, et elle reste en tout fidèle à un enseignement dont elle révèle la philosophie. C'est donc là qu'est la limite du christianisme primitif.

Au delà de Paul et du premier siècle, commença, pour la religion du Christ, cette longue période de corruption que nulle religion au monde n'a pu éviter et qui, en beaucoup de points, a suivi une loi commune à toutes. On spécula sur la nature du Christ, on identifia la personne de Jésus avec la *substance* de Dieu, on remplaça l'anthropomorphisme messianique par une mythologie à personnages métaphysiques, et on alla s'enfonçant de siècle en siècle dans de creuses spéculations sur la substance, les hypostases, les personnes, les natures et les volontés, rapportées à un Dieu en plusieurs

dieux. La foi prit un caractère de plus en plus intellectualiste; le mérite du croyant et du fidèle devint l'orthodoxie, c'est-à-dire l'opinion droite en théologie, et non le sentiment du bon vouloir et de la vie selon le Christ. Et l'opinion fut dictée par des docteurs qui en disputèrent aigrement et, dès qu'ils le purent, se persécutèrent les uns les autres. Au lieu du *mystère révélé* par l'apôtre (1), on eut les sacrements donnés par le prêtre. Le mot *sacrement*, qui n'était d'abord que la traduction latine du grec *mystère*, désignant l'initiation à la vie éternelle, s'appliqua progressivement à des pratiques ordonnées et à des grâces accordées en conséquence, selon ce que le prêtre en décidait. Le baptême se changea peu à peu en un rite qu'on dut accomplir pour les enfants et qui les exemptait des flammes de l'enfer. On institua un sacrement de la pénitence, qui faisait passer au sacerdoce le don divin de la rémission des péchés, et on finit par reconnaître au prêtre le pouvoir de prononcer sur les peines réservées au pécheur dans une autre vie, d'en abréger la durée, au cas où elles ne seraient pas éternelles. On admit que le prêtre reproduisait matériellement sur l'autel le sacrifice de Jésus et qu'il donnait le vrai corps et le vrai sang du crucifié en aliment aux communiants. Cette transformation du mystère, opérée dans le cours des siècles, assez rapidement en certains points, est conforme à la marche souvent observée dans l'histoire des religions, et qui les conduit d'un culte spirituel à la superstition des œuvres magiques, destinées à procurer aux particuliers la faveur divine. Les plus élevées se trouvent ainsi ramenées en partie, dans leur dégradation, aux erreurs qui ont gouverné l'origine des plus basses.

La signification du mystère fut encore altérée d'une autre façon et également grave dans un autre genre. La mythologie métaphysique, introduite dans la doctrine chrétienne à partir du IIe siècle, ne parvenant point à se débrouiller avec la réalité historique de la vie de Jésus et avec le strict monothéisme imposé par l'Ancienne Alliance, c'est-à-dire n'arrivant pas sans contradiction à définir un Dieu en trois personnes et une personne avec deux natures et deux volontés, on se vit réduit à donner au mystère, à la place du sens d'une vérité jusque-là cachée qu'on révèle, celui d'une proposition inintelligible

(1) Voir pour l'emploi de ce terme : *Épître aux Romains*, XVI, 25; *Première aux Corinthiens*, IV, 1; XV, 51; *Aux Éphésiens*, III, 4; VI, 19; *Aux Colossiens*, II, 2; IV, 3; *Première à Thimothée*, III, 9.

qu'on est tenu d'affirmer sans la comprendre; et des *vérités* de cette espèce s'appelèrent par contre-sens *révélées*.

L'altération des préceptes moraux de Jésus fut double. Pour ceux des chrétiens qui cherchèrent à maintenir la morale de pur amour, de sacrifice et d'absolu renoncement, que Jésus n'avait prêchée que dans la prévision de la fin du monde, la solution du problème né du fait de la continuation du monde, fut l'ascétisme, la condamnation de la *chair*, qui n'avait été nullement la pensée de Jésus. Mais, chez ceux-là, le renoncement ne put être que fictif à l'égard de plusieurs des passions du *siècle* qu'ils prétendaient fuir, et surtout de l'ambition de le gouverner. Il n'y eut relativement que peu d'émules des grands ascètes de l'Inde. Quant à ceux qui se regardèrent comme appelés spécialement à la direction des âmes, c'est-à-dire aux évêques, l'accommodation aux relations communes de l'ordre social se trouva naturellement être une condition d'influence. Non seulement ils durent adhérer pratiquement au droit et à la morale du siècle sur le point essentiel, en acceptant la loi de contrainte, mais encore ils pervertirent cette loi en la transportant du domaine civil au domaine intellectuel, afin d'obtenir la soumission des hommes à la religion, et de les *forcer à croire*, la foi étant devenue un mode de science obligatoire. De là provint inévitablement, quand le pouvoir du clergé sur le peuple arriva à balancer les pouvoirs politiques, une immixtion réciproque des prêtres et des princes dans le gouvernement civil et dans la prétendue puissance spirituelle, au grand préjudice des libertés et des consciences.

C'est ainsi qu'on passa de la foi, révélée en dehors de toute attache temporelle, et reliant directement le croyant au Christ, organe de vie éternelle, à la fondation sur des bases qu'on dirait maintenant indestructibles, d'une Église aspirant à la puissance politique. Le sacerdoce, auteur de cette accommodation du mystère chrétien au monde et à ses errements métaphysiques et moraux qui s'est nommée le catholicisme, a fait payer cher à la civilisation les services qu'il lui a rendus en lui transmettant l'idéal de la loi d'amour, que lui-même, en son humeur intolérante et fanatique, a violée si cruellement partout où il a disposé du pouvoir. On doit toutefois à l'Église l'inappréciable bienfait de la conservation de l'esprit occidental, grâce au succès de sa lutte prolongée contre les doctrines philosophiques et religieuses auxquelles aboutissait la

culture hellénique en sa décadence, et qui ne pouvaient la conduire qu'à une sorte de brahmanisme, et puis de bouddhisme, selon toute apparence. Le sacerdoce a, de plus, maintenu, après l'invasion des Barbares, en opposition avec la bassesse et la grossièreté des idées et des mœurs, une aspiration à des sentiments supérieurs et à des connaissances d'ordre surnaturel très élevé, en son mélange même de conceptions fausses et de tristes ou odieuses superstitions. Son règne et son action n'ont pas empêché de se conserver à travers les âges la double tradition de la civilisation de l'antiquité et du christianisme primitif, de ses documents et de ses sources. De là la Renaissance, et de là la Réforme. L'histoire de l'Église catholique vue en grand (1), et pour ce qui concerne les croyances religieuses, offre le spectacle d'une constante résistance, accompagnée d'une élaboration dogmatique, à deux sortes d'*hérésies* : celles dont le caractère dominant est la tendance aux doctrines orientales d'émanation et de panthéisme, quelquefois au dualisme gnostique ou manichéen ; et celles qui, s'inspirant d'un esprit de liberté, tentent de revenir à la foi chrétienne primitive, en répudiant, au moins en partie, l'œuvre des Conciles qui se sont donnés pour les auteurs d'une révélation de seconde ligne, et en appliquant les méthodes critiques à l'examen des sources des dogmes formés de siècle en siècle et décrétés par ces assemblées. Les Églises issues du mouvement de la Réforme au XVI[e] siècle ont participé d'une manière très inégale à cet esprit caractéristique. Elles se sont fixées à différents degrés de l'examen critique, et ne se sont accordées ni sur la nature ou le siège réel de l'autorité en religion, ni sur l'interprétation de ceux des textes dont elles n'ont pas mis l'autorité en doute. On ne peut dire d'aucune église, même depuis qu'une méthode vraiment scientifique a été appliquée aux questions d'exégèse, qu'elle ait osé affranchir ses croyances de la tradition usurpée, en remontant jusqu'à la limite où s'arrête, selon nous, le christianisme pur et sincère, à Jésus et à Paul, avant la théologie des hypostases et avant l'œuvre des Évêques. Nous ne pouvons regarder comme ayant ainsi résolu le problème de la foi chrétienne et de l'autorité ceux des protestants qui ont, il est vrai, poussé jusqu'à ce point la critique

(1) L'orthodoxie orientale n'est pas à distinguer de l'orthodoxie catholique, non plus que les conciles de la papauté, en cette vue très sommaire par laquelle nous terminons notre étude.

négative, mais qui ont méconnu le point principal de doctrine restant dans l'Évangile après l'élimination de la fausse interprétation dogmatique, et de la légende des miracles. Ce restant, c'est le *surnaturel Messianique*, et c'est proprement le christianisme. En renonçant à la foi du Messie comme premier né des créatures, constitué par Dieu à l'origine pour unir les saints dans la vie éternelle, on se met réellement en dehors de la communion chrétienne primitive, et, en excluant de sa croyance *tout surnaturel*, on peut difficilement prétendre que l'on garde d'une religion beaucoup plus que le nom.

RENOUVIER.

II

DIEU SELON LE NÉO-CRITICISME

RÉPONSE A M. SECRÉTAN

> « Tout est possible, même Dieu. »
>
> ERNEST RENAN.

Le philosophe illustre qui enseigne à l'Université de Lausanne le droit naturel et l'histoire de la philosophie a bien voulu se distraire un instant de ses préoccupations économiques pour dire son mot sur la philosophie de nos maîtres. Et certes les huit pages in-4° qu'il consacrait il y a dix-huit mois à peine à l'examen sommaire du néo-criticisme sont admirables de vigueur dialectique et de concision lumineuse. Dans ces huit pages il juge, accuse, et peu s'en faut qu'il ne condamne. Nous voudrions en appeler de cette condamnation imminente. Dans cette plaidoirie *pro domo nostra* la défense, si elle doit durer plus longtemps que le réquisitoire, s'efforcera d'en imiter la modération. Aussi bien, c'est pour nous un devoir de n'oublier jamais l'heureuse et féconde influence, qu'au moment où nous nous essayions à penser, les écrits de M. Charles Secrétan ont exercée sur nous et sur plusieurs de nos compagnons d'études. En un temps où, de Charles Renouvier, le nom seul nous était connu, le premier volume de *La Philosophie de la Liberté* ne quittait pas notre table de travail. Nous avons donc été métaphysicien avant d'être criticiste. Nous avons cru, et presque dans la mesure où M. Secrétan y croit encore, à la supériorité spéculative des doctrines conciliatrices sur celles que, par opposition avec

ces dernières, on pourrait appeler les doctrines de combat.

Le criticisme, j'entends le néo-criticisme français, qu'il lui plaise ou non, est polémiste par essence. Toutes ses affirmations, il va sans dire, sont convertibles. Et la conversion est deux fois inévitable. Elle l'est logiquement, ce qui n'a presque pas besoin d'être dit. Elle l'est psychologiquement. Car l'adoption des thèses criticistes tire ses principales raisons d'être de l'impossibilité d'adhérer aux thèses contraires. A part la théorie de l'affirmation volontaire que le chef du criticisme a fondée sur des réalités d'observation, bien plutôt que sur des incompatibilités d'ordre logique ou dialectique (1), les affirmations fondamentales du criticisme sont des négations converties. Et telle logique, telle morale. Sur le terrain de la spéculation, affirmez librement tout ce que le principe de contradiction n'ordonne pas d'infirmer. Sur le terrain de la morale, faites tout ce qui ne vous est pas défendu. La morale de M. Renouvier laisse à la catégorie du *permis* une place légitime. Et l'on peut dire que certaines parties de la morale pratique en ont été renouvelées. Aussi les adversaires du criticisme lui viennent-ils des deux points extrêmes de l'horizon. Les uns blâment cette philosophie pour son excès d'étroitesse, pour son manque d'air, d'espace, d'infini. Et les humoristes du groupe admirent avec quelle habileté, l'homme qui a si finement et si profondément décrit, le premier, le vertige mental, excelle à procurer ce vertige très connu des pathologistes et qui naît non de l'éloignement, mais du rapprochement des quatre murs. Les autres blâment cette même philosophie pour son excès de tolérance pratique et spéculative. « Vous m'invitez à croire en Dieu, disent-ils. Un peu plus de violence nous agréerait. » Le probabilisme est-il autre chose qu'un masque dont le scepticisme se couvre ?

M. Charles Secrétan est un adversaire du premier groupe. Jusqu'ici sa polémique avec le philosophe dont, depuis près de quarante ans, il est l'ami, s'était concentrée sur les problèmes de pratique. M. Secrétan acceptait la *Science de la morale*. Mais il n'y voyait — il n'y voit encore — qu'une partie de la doctrine des mœurs, qu'un traité de droit naturel. Il jugeait un complément nécessaire à cette morale. Aujourd'hui M. Secrétan s'attaque au criticisme spéculatif. Il l'adjure

(1) Quoique ces incompatibilités aient été mises en pleine lumière et que M. Renouvier y ait vigoureusement insisté.

de se compléter par une métaphysique, et par une métaphysique positive, autrement dit de s'élargir, — parlons à la façon des jeunes normaliens — de « dépasser » le kantisme au lieu de le découronner. Le criticisme, d'après M. Secrétan, est moins un système faux qu'une doctrine incomplète. On y boude la métaphysique. Et l'on veut essayer de ressaisir en dehors d'elle les vérités que depuis les origines de la philosophie les métaphysiciens seuls avaient accoutumé de dévoiler! On reste phénoméniste, l'on prétend s'élever jusqu'au théisme! Quelle contradiction! Et combien il y a lieu de s'en étonner de la part d'une école où toutes les vertus spéculatives semblent devoir se concentrer en une seule : éviter la contradiction!

I

« Éviter la contradiction, nous est-il dit, telle est pour M. Renouvier, comme autrefois pour Herbart, la grande affaire, l'unique affaire. La contradiction typique est celle du nombre infini qui se retrouve en tout infini dont on voudrait affirmer l'actualité. Il ne peut pas s'être écoulé un nombre infini d'instants ou d'années, donc le monde a commencé. Un nombre infini de déterminations ne peut pas s'être produit actuellement dans une conscience, donc Dieu, s'il existe, a commencé d'être; il faut admettre un commencement absolu de toutes choses; auparavant il n'y avait rien. » Sauf les cinq mots de la fin, le langage prêté aux criticistes est conforme à ce qu'ils ont accoutumé de dire. Ces cinq mots, malheureusement, donnent à la doctrine un faux air d'arrogance dogmatique, qu'elle a peut-être pris quelquefois, mais toujours, croyons-nous, malgré elle.

Aussi bien ne venons-nous pas de contresigner imprudemment? Cinq mots rayés, c'est insuffisant peut-être. Certes il les fallait rayer ces cinq mots, et l'on dira bientôt pourquoi. Mais fallait-il accepter le reste sans amendement? Relisons avec soin.

« Il ne peut pas s'être écoulé un nombre infini d'instants ou d'années... » Soit. Et la raison, M. Renouvier l'a cent fois exprimée, c'est qu'un nombre infini est un « nombre sans nombre ». Donc le monde a commencé. Le monde a commencé : pourquoi? Parce que l'on peut feindre que l'instant où nous sommes est le dernier de la durée fluente; parce

qu'en ce dernier instant, l'état du cosmos est donné, défini, et qu'un état défini ne peut résulter d'un point de départ inassignable. Si B est donné, c'est que A l'était avant; c'est qu'avant A était donné A', avant A', A''. Remontez dans la série. Pour en expliquer chacun des termes, vous serez contraint de prendre le mot *terme* dans son plein sens. Un état donné du monde tire son origine d'un état donné antérieur, lequel est, à la fois, non sous le même rapport, point de départ et point d'arrivée. — Ainsi le principe de contradiction reste sauf. Resterait à démontrer la nécessité que la régression s'arrête. La pensée demande à faire halte. Autre néanmoins est un lieu de halte, autre un lieu de repos. De ce que chaque élément du temps se laisse à volonté convertir en commencement et en fin, commencement par rapport à ce qui suit, fin par rapport à ce qui précède, il en résulte une série échelonnée d'états initiaux et d'états terminaux *relatifs*. Mais ce résultat, bien loin de ruiner les doctrines infinitistes, les confirme. Et le criticisme est provisoirement battu en brèche.

A certains égards on pourrait justifier les criticistes du reproche d'avoir mis en doute l'infinité du temps, du temps tel que l'imagination se le figure. Il est vrai qu'ils distinguent l'imagination de la raison. Mais s'entendre, pour n'attribuer au temps et à l'espace qu'une infinité en puissance, c'est ruiner l'infinitisme. Si le temps pouvait se concevoir à l'état pur, si l'on pouvait s'offrir une représentation de la durée pure de toute représentation d'une chose ou permanente ou fluente, le temps apparaîtrait immobile et l'éternité serait son vrai nom. Car le temps serait homogène, sans parties, affranchi conséquemment de la loi du nombre. La notion de nombre est, qu'on nous passe le mot, bipolaire. Le mot *un* n'a de sens qu'opposé au mot *plusieurs*. Et l'homogénéité ignore la pluralité. M. Bergson a, dans une thèse mémorable, soutenu l'hétérogénéité du temps, ou plutôt l'hétérogénéité des parties du temps. Il en a conclu que le prétendu temps homogène de l'ancienne métaphysique et même de l'*Esthétique transcendentale* était un temps *spatialisé*. Peut-être le temps et l'espace n'en doivent-ils pas moins continuer d'être considérés comme frères. Et c'est de leur homogénéité que viendrait leur fraternité. Je ne vois pas de raison pour que l'espace reste homogène quand le temps a cessé de l'être. La diversité qualitative des phénomènes qui remplit le temps le divise et en différencie les instants. De même la diversité qualitative des phénomènes

qui remplit l'espace le divise et en différencie les lieux. — Quoi donc ! Ils ne seraient ni l'un ni l'autre essentiellement divisibles ? — Chacun se les représente divisés. Car c'est une loi propre à la représentation (1) du temps et de l'espace que l'imagination ne les puisse concevoir sans fournir aussitôt de quoi les meubler. Et de la division réalisée on conclut, après coup, la divisibilité réalisable, et même essentielle. Cette divisibilité pourrait bien être une illusion. — Alors ni les étendues ne pourraient être situées dans l'espace, ni les durées s'écouler dans le temps ! — Précisément, parce que l'un et l'autre se peuvent, il n'est ni temps ni espace réels (2). Il est des rapports de temps et d'espace ; rien plus. Et si l'on pouvait réformer le langage, il faudrait aux substantifs concrets : espace, temps, substituer les expressions abstraites : *temporalité*, *spatialité*. Et c'est pourquoi le chef du criticisme, rompant avec l'esthétique transcendentale, et peut-être (qui sait ?) avec la doctrine kantienne, a supprimé les « intuitions *a priori* » pour leur substituer des « lois de la représentation », des *catégories* proprement dites.

Le temps et l'espace sont contemporains du monde. Le monde est un tout d'êtres distincts, c'est-à-dire nombrables. Donc l'état A' condition de l'état A, conditionné par l'état A'' ne saurait l'être *in infinitum*. Je ne sais si je m'abuse. Il me paraît néanmoins que cela peut s'établir, et par « les analogies de l'expérience ». En effet, pourquoi la succession des A, A', A'', A''' suppose-t-elle un premier terme ? — Parce qu'un état donné du monde suppose un état initial. — C'est répondre à la question par la question. Dites, si possible, le pourquoi du pourquoi ou laissez la question pendante. — Inutile de chercher une réponse donnée par tous les philosophes. Si tous admettent un commencement au monde, au cosmos, — quand bien même ils admettraient l'éternité de la matière ou de l'être, — c'est qu'au fond ils admettent l'immobilité de l'infini et, contrairement à M. Spencer, la stabilité de l'homogène. L'homogène, en effet, est parfait en son genre. Rien ne lui manque et Parménide a pu en faire son Dieu. Essentiellement l'homogène est stable. Et l'instabilité dont l'investit l'auteur des *First Principles* est une instabilité de fait, πρὸς δόξαν, eût dit un éléate. Dans le cosmos, l'instable

(1) Nous disons représentation et non *intuition*.

(2) Ni temps *pur*, ni espace *pur*. L'un et l'autre, pour être connus, veulent être abstraits.

est l'ordinaire. Quant à l'homogène, s'il est la négation du devenir, et il l'est, l'instabilité lui répugne. Pour que le cosmos soit, pour que l'être devienne, il faut qu'il contredise son essence, qu'il succombe à la « déraison du vouloir vivre ».

Ceci posé, l'état A du cosmos résulte d'une évolution, sinon d'une addition numérique, à tout le moins d'un progrès dans la complexité de ses éléments. J'analyse cette complexité; et je puis espérer, les analogies de l'expérience m'y autorisant, que l'analyse aura un terme. J'ignore qui a précédé. Est-ce la première poule? le premier œuf? J'affirme, en tout cas, un premier œuf et une première poule. Mon imagination réclame; ma raison devrait la contenir. Même quand l'imagination a cessé de fournir, elle continue d'agir. Je ne saurais indiquer d'où ce souvenir me vient, si c'est d'une lecture ou d'un rêve. Un train de voyageurs, tout une nuit durant, parcourt un tunnel. Arrivés à destination, les voyageurs descendent, et, stupéfaits, s'aperçoivent que le tunnel n'a pas deux cents mètres de long. — Le tunnel était donc enchanté? — Il était « à coulisses » et se déplaçait avec le train. Les produits de l'imagination ressemblent à notre tunnel. Ils se répètent quand ils ne peuvent plus se renouveler. Recomptez vingt fois la même somme, en serez-vous vingt fois plus riche? La prétendue fécondité de l'imagination n'est pas autre. Si c'est la première poule qui a précédé, elle déplacera le premier œuf et d'un conséquent fera un antécédent. Puis ce sera le tour de la première poule qui viendra se placer devant le premier œuf ôté de sa situation primitive. Et ce jeu-là peut durer. Car l'imagination est une infatigable coureuse. Elle ne va nulle part : vrai cheval de manège, elle parcourt vingt, cent, mille fois la même distance et se leurre au point de croire qu'elle a franchi une distance vingt, cent, mille fois plus grande. Et ses dupes admirent de quel élan superbe elle se précipite à la conquête de l'infini. On devrait s'affliger, au contraire, de voir tant d'élan perdu, et que tant de vitesse acquise soit employée à se mouvoir insatiablement autour d'un même point.

C'est donc une chose jugée : l'imagination contredit la raison (1). Celle-ci prononce qu'il faut s'arrêter quand, après

(1) Nous tenons pour valables les vieilles démonstrations de source aristotélique. Et notre avis est que dans la discussion des antinomies, le triomphe des *thèses* sur les *antithèses* s'impose dès qu'on cesse de les attribuer à la même fonction mentale. C'est l'imagination qui s'entête en faveur des antithèses. Les thèses, elles, sont posées par la raison.

avoir divisé en autant de parcelles qu'il se pourra, on rencontrera des natures simples, qualitativement indivisibles, telles que, si on les supposait divisées, on aurait affaire à des éléments indiscernables. Alors, il faut jeter l'ancre. Car on est remonté jusqu'à la source de l'être, jusqu'à l'origine des temps. Reste à savoir si on a prouvé ce que l'on avait dessein d'établir. — Mais on ne prouve pas ce qui résulte immédiatement de la position même des concepts. Or, le concept d'infini équivaut à celui de *non-donné*. Par suite, faire sortir le donné, qui est le monde, du non-donné, qui est l'infini (temporel ou spatial), c'est, au fond, se contredire.

II

A la clarté des réflexions qui précèdent, les essais de cosmogonie des premiers Grecs, s'ils restent, ce qu'ils n'ont jamais cessé d'être, des merveilles de la fantaisie, apparaissent en outre — et l'on ne s'est peut-être pas assez appliqué à le faire voir — des chefs-d'œuvre de raison. — Les Grecs furent infinitistes et la folie de l'imagination les entraîna ! — Ils le furent sans contradiction. Sans doute il est contradictoire que le cosmos n'ait pas commencé. Et la contradiction est si évidente qu'Anaximandre, Anaximène, Héraclite, nient l'éternité du monde ou, pour les traduire plus exactement, de la « génération des choses ». Entre deux « grandes années » l'être dure, mais replié sur lui-même, mais endormi dans l'inconscience, mais immobilisé dans l'homogénéité. De cet infini se sont retirés et la qualité et la vie, et l'être et le nombre. Or, là où le nombre n'est plus, la loi du nombre ne peut être enfreinte. Ainsi la raison garde ses droits. D'autre part, l'imagination est satisfaite, puisque dans le vide de l'Avant-Être elle projette l'ombre de l'Être et qu'avec du néant elle fait de l'infini : métamorphose facile. Il n'y a qu'un nom à changer.

Une sorte de brouillard métaphysique précède la cosmologie des anciens. Puis la brume se dissipe et peu à peu le monde apparaît. Comment se dissipe-t-elle ? — Anaxagore cherche et fait intervenir l'Esprit. — Ses prédécesseurs ont cherché sans trouver. Pourtant le *cosmos* existe. Et ce n'est rien de le constater si on ne l'explique. Et ce n'est point l'expliquer si on le prolonge à perte de vue dans l'infini des temps

écoulés. Dans un monde où la régression à l'infini s'impose, il n'est rien d'explicable. L'infinitisme est le scandale de la science. Voilà ce que les anciens ont fortement pressenti s'ils ne l'ont clairement exprimé. Héraclite, par exemple, attribue la génération des êtres à une sorte d'appétit périodique auquel est soumis Jupiter. Fatigué de produire, le dieu se recueille et, pour ainsi parler, se ramasse ; et le monde est détruit. Puis c'est une autre lassitude qui l'accable. Un besoin d'expansion le travaille et le monde recommence. Est-ce là une explication? Et qu'expriment ces deux termes célèbres : χὸρος, χρησμοσύνη ? Une impuissance, celle où nous sommes de nous procurer même un semblant d'explication sans nous payer de métaphore. Otez la métaphore : il reste que le monde est sorti d'un chaos primitif. Et que conclure de l'hypothèse du chaos primitif, hypothèse commune à tous les premiers penseurs, sinon qu'il est irrationnel de supposer l'éternité du cosmos? Les premiers philosophes de la Grèce ancienne ont nié l'éternité du cosmos. Les criticistes, eux, nient l'éternité de l'Être. Or, c'est pour sauver cette éternité que les antésocratiques ont imaginé une sorte d'*antécosmisme*. Ainsi les deux thèses sont inconciliables. — Étrange pouvoir des mots ! Il vous plairait de dire : *antécosmisme*. *Acosmisme*, en revanche, vous gênerait. Les deux mots, nonobstant, s'appellent l'un l'autre. Supprimons donc le terme *chaos*, désormais superflu, puisque entre *chaos* et *acosmisme* toute différence, autre que verbale, s'évanouit. Et maintenant traduisons, en prosateurs que nous sommes, la poésie des premiers Hellènes : « Avant le monde il n'y avait pas de monde ». La traduction manque de *littéralité*, non de fidélité. Donc le monde a commencé.

III

On est accoutumé d'appeler Dieu cause première et de fonder cette causalité sur son éternité. L'expédient est, à tout le moins, excusable. Car, se dit-on, un Dieu non éternel aurait commencé, donc aurait une cause. Est-il vrai que la majeure de cet enthymème enveloppe la conclusion et que — hors du cosmos, hors du monde des phénomènes — cela seul est sans cause qui est éternel? Voici, semble-t-il, deux thèses dont la preuve s'impose : 1° Pour concevoir Dieu, il faut le convertir en objet de représentation, donc en phénomène et lui

ôter ses anciennes déterminaisons métaphysiques qui pourraient bien n'être que des négations. 2° Pour élever Dieu au-dessus de la sphère des phénomènes, il faut lui ôter sa personnalité, par suite lui rendre l'indétermination que les Grecs primitifs attribuaient à l'être, et, en cela, rapprocher l'être du néant. Au vrai, les deux théorèmes se confondent. Le second est la réciproque du premier. Commençons par établir le premier.

Le spiritualisme chrétien est un théisme selon lequel Dieu est une personne. Toutefois la personne Dieu est située hors du monde. Elle n'est nulle part, étant immense, je veux dire n'étant pas plutôt ici que là. Peut-être est-il hétérodoxe de la concevoir étant partout. Il suffit d'entendre que partout elle agit. Elle est sans commencement. Elle est cause d'elle-même. Elle est ce qu'elle veut selon la profonde et majestueuse formule de M. Secrétan. Mais que l'on n'aille point jusqu'à dire : « Elle est parce qu'elle veut être. » Car 1° ou cette volonté ne serait la volonté de rien, ce qui équivaudrait à un néant de volonté. — Or (on sait cela depuis Descartes et Malebranche) le néant ne peut avoir d'attributs ; 2° ou cette volonté serait celle d'un être préexistant et par suite logiquement sinon chronologiquement antérieur à son propre vouloir. Pour vouloir de même que pour penser il faut être. Cependant la formule de *La Philosophie de la Liberté* « Je suis ce que je veux » paraît bien revenir à cette autre : « Pour être il faut vouloir. » Et comment faire évanouir la contradiction ?

Essayons de prendre le mot « être » en deux sens différents. Dans la première des deux propositions : « pour vouloir il faut être », être signifiera... exister ? Pas précisément. Exister — prenez donc garde à l'étymologie du terme — veut dire : être hors de soi », ou, ce qui revient au même, se déployer, se développer, se déterminer, précisons encore, se qualifier. M. Secrétan n'est point spinoziste, puisqu'il oppose au panthéisme de Spinoza le théisme de la philosophie chrétienne. Mais — et cela résulte des textes — il a « traversé » le panthéisme puisqu'il l'a « dépassé ». Il lui a donc pris quelque chose, ceci entre autres apparemment, à savoir que « La substance est logiquement antérieure à ses attributs », à ses déterminations. Tel est le Dieu de l'illustre disciple de Schelling. Il subsiste avant de se déterminer. Il est avant qu'il n'existe. Seulement, tandis que chez Spinoza, c'est en vertu de sa définition que l'être passe de la puissance à l'acte, chez M. Secrétan il s'ac-

tualise librement. Ainsi s'explique ou peut s'expliquer la célèbre formule : « Je suis ce que je veux », c'est-à-dire : « Je me donne les attributs qu'il me plaît de faire passer à l'acte. » Et elle diffère de : « Je suis *si* je veux, » attendu que Dieu se donne ses déterminations, non sa substance, et qu'il tient de sa volonté l'existence, non l'être. Ainsi, divisons le sens du mot *être* et nous pourrons dire sans contradiction : 1° pour être il faut vouloir ; 2° pour vouloir il faut être.

IV

M. Secrétan oppose le Dieu du théisme spéculatif, le sien, à celui du criticisme qui « s'il existe a commencé ». La différence est-elle aussi tranchée qu'au premier abord elle semble ? — Mais le Dieu de *la Philosophie de la Liberté* » est éternel. — Je reconnais en effet que l'acte par lequel Dieu d'*étant* se fait *existant* est un acte extratemporel. Je reconnais qu'il est deux personnes en Dieu, consubstantielles, coéternelles même. Le Fils et le Père participent de la même éternité : en Dieu il n'y a ni avant ni après... J'ajoute, au risque de paraître verser dans le sophisme, que les deux notions de « Fils » et de « Père » s'impliquant l'une l'autre, on n'est père en tant que père qu'à la condition d'avoir un fils. Donc, en un certain sens, le Père ne saurait être posé avant le Fils. Toujours est-il que, des personnes divines, l'une est première, l'autre seconde, et qu'on ne saurait en intervertir l'ordre. D'où il suit qu'une évolution s'accomplit au sein de la nature divine et qu'elle a ses moments distincts. — Moments logiques non chronologiques ! — Mais n'apercevez-vous pas que cette distinction est vaine et que les deux notions de moment et de temps sont contiguës l'une à l'autre ? Voilà donc l'éternité divisée. — Divisée non supprimée : et encore divisée au regard de notre entendement, non en elle-même. — Vous me rappelez l'étrange aveu de Spinoza : « Il n'y a pas plus de rapport entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine qu'entre le chien constellation et le chien animal ! »

Dans l'impuissance où nous sommes d'élever notre entendement à la hauteur de l'intelligence suprême, résignons-nous à parler d'une « éternité divisée ». Aussi bien nous est-il interdit désormais d'essayer à nous représenter l'éternité divine comme un tout homogène. A un de ses fragments

correspond l'existence du Verbe, du Dieu-Objet, logiquement postérieur au Dieu-Sujet. En se déployant, Dieu engendre le Verbe, autrement dit, — et ce sont les propres termes de M. Secrétan, — « il se fait Seigneur, » il s'objective, il prend conscience de lui-même. Bien avant sa descente dans le sein de Marie, il commence à se faire homme. — Bien avant ? Mais c'est de toute éternité ! — Impossible. Dites : « hors des temps ». Dites même « dans l'éternité ». Ne dites pas : « de toute éternité ». Car notre éternité s'est demembrée. Car il est une éternité *a parte ante*, une éternité *a parte post*. — Elles sont l'une et l'autre simultanées ! — Impossible encore. N'apercevez-vous pas que ces deux éternités ne sont point sur le même plan ? que l'une est en avant, que l'autre est en arrière? Je n'ai garde, en effet, de prendre les adverbes *ante* et *post* pour des adverbes de temps. Je sais qu'ils visent à évoquer des images spatiales. Or, je ne puis considérer ces deux fragments d'éternité, situés, par hypothèse, sur deux portions d'une même ligne, que l'un après l'autre. Et je ne puis intervertir leur ordre de coexistence. Ainsi j'ai beau faire, à supposer que je ne puisse affranchir Dieu de toute éternité, je lui en impose une à travers laquelle j'aperçois l'image du temps.

Ainsi nous sommes tout près de dire avec l'auteur du quatrième Évangile : « Au commencement était le Verbe, Et le verbe était en Dieu... » pourvu qu'on se décide à entendre : « Au commencement des temps ». Ainsi Dieu, c'est-à-dire le Dieu Seigneur, c'est-à-dire après tout le vrai Dieu aurait commencé. Décidément, entre le Dieu du criticisme et celui de *la Philosophie de la Liberté*, si toute différence n'a pas disparu, il faut bien convenir que les distances se sont rapprochées. Aussi bien espérons-nous avoir démontré le premier de nos théorèmes : pour concevoir Dieu, il faut se le représenter. Or, pour se le représenter, il faut lui ôter ce nom d'*Eon* que lui donnaient les Grecs. Et d'ailleurs il n'est pas de termes plus réfractaires l'un à l'autre que les deux termes de *conscience* et d'*éternité*.

Dura lex, sed lex. Ce qui, en français, veut dire que, si l'on croit en Dieu et qu'on tente de le concevoir, il faut lui appliquer les catégories, sinon l'*humaniser*, du moins l'*animer*, le revêtir d'une conscience. En vain essayerait-on de lui appliquer d'autres catégories que celles de notre entendement. On ne le pourrait que par le plus grossier des subterfuges.

Faute de pouvoir imaginer d'autres catégories, on fait comme en algèbre et l'on inflige un changement de signe aux catégories ordinaires, ce qui donne : la *non-temporalité*, la *non-spatialité*, la *non-relativité*... Allez donc jusqu'au bout : ayez le courage d'inscrire à la suite : la *non-réalité*. Car la « réalité » est une catégorie au même titre que la relation ; reportez-vous aux tables classiques de la *Critique de la Raison pure*. Le subterfuge est mis en évidence. Ainsi pour se représenter Dieu, il faut le soumettre aux catégories, *ou se taire*. Autrement il ne reste qu'à imaginer un monde de noumènes, dont, malgré le manque de respect dont on voudrait ne pas se rendre coupable envers une grande mémoire, on est forcé de convenir qu'il n'est autre que le monde des phénomènes *mis à l'envers*. Ainsi nous voilà condamnés ou à ne penser point, ou à penser conformément aux catégories, à nous interdire de jamais prononcer le nom de Dieu, ou à lui donner le nom d'être suprême.

Quelles seraient les attributs d'un tel être ? — Les nôtres. — Sacrilège ! Mieux vaudrait nier Dieu que le rapetisser. — Tâchons donc d'éviter le sacrilège. Disons alors que Dieu n'est rien de ce que nous sommes et, prenant une à une les déterminations de notre être, refusons-les à Dieu. Mais n'est-ce pas, c'est une assez singulière façon de s'y prendre : pour remplir le concept de Dieu on vide le concept de l'homme. Si on opérait le transfert passe encore ! Mais c'est ce qu'il ne faut pas. Car on veut à tout prix que Dieu ne soit point « ce qu'un vain peuple pense ». Il ne le sera pas, rassurez-vous. Car il ne sera plus.

Prenons donc au sérieux la méthode tant reprochée aux anthropomorphistes (1). Osons penser que si Dieu est, il est en quelque manière notre semblable. Donc il a commencé.

(1) L'auteur de ces lignes est étranger à toute confession religieuse. Il discute en philosophe une philosophie qui, à juste titre, porte le nom de philosophie chrétienne. Aucun intérêt d'ordre pratique ne lui fait souhaiter ou son succès ou sa défaite. On rougit presque d'avoir à en avertir le lecteur, et d'avoir à se défendre contre certains adversaires — dont si la perspicacité peut être en défaut, la loyauté ne saurait être en cause — de prêcher, sous le nom de criticisme, l'adhésion aux dogmes du christianisme. Un pareil malentendu n'existe pas, ne saurait exister entre les représentants du criticisme et un philosophe tel que M. Charles Secrétan. Il se continue entre les criticistes et certains philosophes de l'Université, évolutionnistes, idéalistes, ou même spiritualistes. Il n'a pas tenu à nous que ce malentendu ne fût dissipé. Voir, sur ce point, notre article *Criticisme* de la *Grande Encyclopédie*.

V

— Dieu sorti du néant ! Quelle absurdité ! — C'est qu'aussi bien ceux qui nous la prêteraient nous la prêteraient au sens propre du terme, car on ne prête généralement que ce qui est sien. Je puis bien sortir d'un gouffre, d'un abîme. Mais le néant n'est ni abîme ni gouffre. Le néant est un terme signifiant la non-chose. D'où résulte que la notion de néant est postérieure à celle de chose, lui est corrélative. Elle n'a de sens qu'appliquée aux objets de la représentation, c'est-à-dire aux phénomènes. Le mot néant désigne ou un réel disparu, ou un possible non réalisé contre notre attente. Et il en est du néant comme du vide. Ces deux concepts, d'ailleurs, s'ils ne se confondent, se touchent. Or le terme vide n'a n'a de sens qu'appliqué à un objet creux, susceptible d'être rempli ou de ne pas l'être. On ne peut se figurer le vide sans l'entourer d'une ceinture. D'où résulte qu'il n'y a point de vide à parler exactement. Il n'est que des intervalles vides. De même quand vous prononcez le mot *rien*, ou vous parlez pour ne rien dire, ou bien vous vous représentez l'absence d'une chose ou d'une relation définie. Il y a là deux mouvements de pensée inverse l'un de l'autre : l'un pose, l'autre supprime. L'idée de néant est donc postérieure à i'idée d'être. Il est par suite contradictoire qu'un être, n'importe lequel, sorte du néant.

Ainsi « commencer » et « sortir du néant » sont loin d'être synonymes. Attendu que pour sortir du néant il faudrait que le néant précédât, ce qui reviendrait à réaliser le temps et à se le représenter antérieur aux êtres. Mais il n'y a ni temps ni durée. Il y a des choses qui durent et des choses qui passent.

Nous avons insisté ailleurs sur cette propriété inhérente au langage de paraître doubler, en apparence, le nombre des concepts, en adjoignant une particule privative aux noms qui les expriment. Le néant est l'un de ces pseudo-concepts. On ne peut le former qu'à l'aide de la notion de réel. Par malheur, une fois qu'on l'a formé, c'est merveille si l'on n'oublie point sa genèse et si on ne lui confère pas la dignité d'un concept positif. Il nous paraît, à nous, que M. Secrétan la lui a conférée.

— Mais qu'y avait-il avant que Dieu commençât ? — La question n'a point de sens. Autant vaudrait se demander ce qui était avant que la durée fût, ce qu'il y avait *avant qu'il y eût un avant*. Dieu peut avoir commencé sans que pour cela nous soyons tenus d'admettre une génération de Dieu. Au surplus, si Dieu n'avait point commencé, il ne serait pas l'être principe, l'être premier. Affirmer le commencement de Dieu, c'est exclure de Dieu toute préexistence virtuelle, tout moment antérieur à l'éclosion de la conscience divine. Même ce mot *éclosion* nous a indûment échappé. Car si Dieu a eu un commencement, il n'a pas eu de naissance.

« Auparavant il n'y avait rien. » Tel serait, d'après M. Secrétan, le langage des criticistes. Et M. Secrétan a mille fois raison de ne le pouvoir comprendre. *Auparavant* implique à tout le moins une durée préexistant aux êtres durables. Et ce que nous croyons savoir de la durée nous interdit de nous la figurer sur le type d'un fleuve « coulant à sec ».

Ainsi Dieu ne serait pas hors de temps. Et la durée serait contemporaine des premières manifestations de la conscience divine. Dans le mémoire qui a servi d'occasion à la présente étude, il nous est offert une conception de l'éternité très curieuse, et, à notre avis, très plausible. « Une mémoire sans oubli, une prévision claire, certaine, complète, ne serait-ce pas la *durtio tota simul* » ? Attachons-nous à cette notion d'un « mémoire sans oubli ». Elle n'implique, croyons-nous, rien de contradictoire. Si je durais depuis le commencement du monde et que ma mémoire n'eût point de défaillances, je saurais tout ce qui est arrivé. Je verrais le passé et le présent dans un même présent, cela va sans dire. Mais c'est ici que ne manquerait point d'intervenir la distinction profonde du *Précis de Philosophie* (1) entre « le présent psychologique » et le « présent métaphysique ». Duquel des deux présents s'agit-il? Si c'est du second, Dieu va se représenter dans un instant indivisible la série des faits écoulés. Alors Dieu verra comme présent ce qui est passé, ni plus ni moins, que selon une scolastique obstinée à se survivre, Dieu verrait comme nécessaires les actes d'une créature supposée libre. Inutile de défendre ces absurdités. Que s'il n'est uniquement question que d'un présent psychologique, s'étendant

(1) Dont l'auteur est M. Secrétan. J'appelle l'attention du lecteur sur la page 60 de ce très beau « formulaire ».

jusqu'aux origines de la conscience divine, jusqu'aux premiers états de cette conscience ; que s'il n'est uniquement question que d'affranchir la conscience divine de tout « état faible », de telle sorte que l'être divin puisse revivre sa vie ; — tout en me gardant bien d'affirmer ce qui en est — je n'aurai aucun motif pour décider à l'avance que cela ne peut être. Car ce « présent psychologique » n'est pas indivisible ; car il s'applique à une série d'états dont l'ordre est déterminé, où les uns précèdent, les autres suivent. Et alors, si c'est là ce qu'on nous offre d'admettre sous le nom d'éternité, nous sommes prêts à l'accepter. Et voici pourquoi. Du moment où la conscience divine se composerait d'une suite d'états, et du moment où ce serait vouer Dieu à l'erreur que de le contraindre à ne pas distinguer, parmi ces états, ceux qui ont dû être pour que d'autres, ensuite, soient venus à l'être, il faut bien que la durée, et une durée en quelque sorte fluente, trouve place en Dieu. Et il n'y a plus d'antithèse entre la durée des êtres périssables et la durée de l'être suprême. Mieux vaudrait, dès lors, ne plus parler d'éternité.

Le Dieu des criticistes, — entendons-nous bien — le Dieu que les criticistes partisans du monothéisme se croient tenus d'admettre, — est décidément proche du Dieu de M. Secrétan. Je n'irai cependant point jusqu'à les confondre, puisque le criticisme n'accepte aucunement la distinction du père et du fils, non plus que celle du Dieu-Sujet préexistant — quoique de toute éternité — au Dieu-Objet qui lui serait coéternel... Au surplus, il nous paraît difficile qu'en se plaçant au point de vue criticiste, on fasse, avec M. Secrétan, de « l'absolue liberté » le « principe de l'être ». L'être divin serait inintelligible réduit à la volonté pure : attendu qu'une volonté pure serait inerte, ni plus ni moins qu'une force privée de tout point d'application. Non, ni Dieu n'est s'il veut, ni Dieu n'est ce qu'il veut au sens plein des termes. Ou la formule n'a point de sens, ou elle implique qu'en Dieu tous les possibles ne sont ni réalisés, ni même réalisables. Par suite, la formule : « Je suis si je veux » doit être prise en un sens relatif. Exemple : Je puis être ou A, ou B, ou C, ou... X. Je veux être B, et parce que je veux être B, je ne veux être ni C, ni A, ni... X. Voilà en quel sens Dieu est ce qu'il veut. De combien ne s'en faut-il pas que cette liberté divine soit l'absolue liberté !

Dieu doit être *virtuellement* déterminé afin de se déterminer

actuellement et volontairement. En d'autres termes, s'il est des puissances divines logiquement antérieures à leur actuation, Dieu en a conscience. Il les trouve en lui. — Sans savoir comment elles y sont ? — Peut-être. Mais ce non-savoir n'est pas ignorance. Il nous paraît au premier abord, et même après quelque réflexion, que la question est insoluble. Et en cela nous sommes nos propres dupes. La question n'est pas insoluble. Elle ne se pose pas. Elle n'a aucun sens. Dieu se constate sans chercher à s'expliquer. Autrement il douterait s'il est l'être premier par excellence. Il douterait s'il est Dieu. Et il ne pourrait s'ôter de ce doute.

La nécessité que l'on s'impose de concevoir l'être de Dieu sur le type des êtres qui peuplent le champ de la conscience n'est pas telle, néanmoins, qu'on soit tenu de se représenter la conscience divine en butte aux mêmes séductions que la nôtre, ayant à se garer des mêmes écueils. Notre entendement est en conflit perpétuel avec notre imagination Et c'est l'imagination qui, en nous, est infinitiste. Pourquoi la nécessité de s'arrêter ne s'imposerait-elle pas à la raison divine de même qu'elle s'impose à notre raison ? Dieu serait la cause sans cause, l'antécédent qui pour être n'en supposerait aucun autre. Dieu serait, mais il ne serait point par l'effet d'une génération. — Alors il se serait fait ? Il serait cause de lui-même ? — A vrai dire on hésite à prendre le terme d'origine spinoziste : *causa sui* au sens complet, comme si Dieu s'était fait, comme si Dieu s'était tiré d'un néant antérieur à lui-même. La formule : « Je suis ce que je veux », qui mène aisément à ces deux autres : « Je suis dès que je veux » : et « Je suis si je le veux » demande, pour cesser d'être contradictoire, à n'être point prise au pied de la lettre. Elle exige la détermination de « Je suis », et qu'on fasse suivre l'expression de ce verbe de celle d'un attribut défini. Autrement on serait contraint à se représenter Dieu passant indéfiniment, arbitrairement, du néant à l'être. Mais pour que le néant se donnât l'être, ne faudrait-il pas qu'il fût l'être? *Nec genitus, nec factus*, ni engendré ni fait, auteur de ses actes, non de ses puissances, tel Dieu doit nous apparaître.

— Et nous revenons encore au Dieu de la *Philosophie de la liberté*. — Nous y revenons assurément, mais par un détour. Rien ne s'oppose à ce qu'il y ait succession dans la conscience divine. Et tant s'en faut que rien ne s'y oppose, qu'au contraire une conscience exempte de toute succession n'en

serait pas une. Rien ne s'oppose non plus à ce qu'il y ait en Dieu une infinité d'attributs, pourvu que cette infinité reste potentielle et que la volonté de Dieu consiste à en élever un certain nombre, librement choisis, de la puissance à l'acte. Rien ne s'oppose à ce qu'il y ait dans la vie divine deux moments, l'un antérieur, l'autre postérieur à la création, l'un pendant lequel Dieu vit replié sur lui-même, l'autre pendant lequel Dieu se déploie et se fait seigneur. Rien ne s'y oppose pourvu que ce soient là deux moments chronologiques. Rien ne s'y oppose pourvu que la conscience divine préexiste à la volonté divine et qu'elle soit contemporaine du premier moment. Encore une fois Dieu et le temps sont contemporains : le sont aussi Dieu et la conscience divine, Dieu et le verbe de Dieu. « Au commencement était le Verbe. »

VI

Oter à Dieu son éternité, c'est là un sacrilège métaphysique dont seuls, au temps présent, les criticistes ne craignent pas de se rendre coupables. On voudra bien ne pas mettre en doute qu'ils nieraient l'immensité divine pour le moins aussi résolument que l'éternité divine.

Par malheur nier ne suffit pas. Car, et cet aveu ne nous coûte guère, quelque convaincus que nous puissions être de l'impossibilité, pour l'homme, de connaître Dieu, c'est tout de même à déterminer Dieu que nous sommes occupés ici. Nous ne le dépouillons de ses attributs métaphysiques qu'afin de la rendre plus accessible à notre intelligence. Le criticisme, en raison même de son phénoménisme, n'est pas agnosticisme : il s'en faut presque du tout au tout. Ce nous est dès lors une obligation, semble-t-il, de répondre nettement à la question : « Dieu est-il partout ? » ou : « Dieu est-il quelque part, dans le ciel, par exemple, et pas ailleurs ?

Faut-il opter entre la thèse et l'antithèse ? Si Dieu est l'auteur du monde, il peut agir partout dans le monde. Et il suffit, pour qu'une telle action ne soit point contradictoire, que le monde ne soit pas infini.

Voici venir des difficultés assez graves. Nous attribuons à Dieu une conscience que nous nous représentons d'après la nôtre. Et cela est inévitable, attendu qu'une conscience imaginée sur un autre type — quel serait cet autre type ? — ne

serait conscience que de nom. Or, sans les catégories, pas de conscience. Et le temps est une de ces catégories. Donc en Dieu les états de conscience se succèdent. Mais l'espace aussi est une de ces catégories. Donc, si Dieu agit partout, il n'agit point partout à la fois dans le présent, ou, s'il paraît agir, c'est en vertu de lois générales auxquelles il ne change rien, non parce qu'il est immuable — aussi bien l'immutabilité est-elle une perfection? — mais parce qu'il juge bon de n'y rien changer. Osons nous accoutumer à penser que si Dieu est, s'il est une personne divine, cette personne est quelque part, non point toujours dans le même lieu peut-être, mais dans un lieu déterminé.

Il y aurait donc des événements providentiels, des peuples élus, et le doigt de Dieu serait plus qu'une métaphore pédagogique à l'usage des enfants irrespectueux ? Je ne dis point que cela est. Certes, le principe de contradiction ne nous défend de croire rien de tel. Toutefois il est à remarquer que les impératifs logiques issus de l'axiome de contradiction ont une fonction « inhibitrice » un pouvoir exclusivement « d'arrêt ». Ils nous renseignent sur l'impossible : rien de plus. Dieu, dès lors, ne peut être éternel : cela est contradictoire. Immense, il ne peut l'être davantage : cela aussi est contradictoire. S'il est ou n'est pas, l'axiome logique est impuissant à nous en instruire. Ce que peut l'axiome, c'est nous interdire à l'avance de prêter à Dieu telles ou telles déterminations. Mais libre à nous de nous le représenter selon les exigences, ou de la raison, ou du sentiment religieux, pourvu que les éléments de cette représentation ne soient ni absolument ni respectivement contradictoires. Expliquons-nous. Il est absolument contradictoire que Dieu soit éternel ou immense. Il ne l'est pas que Dieu soit tout-puissant. La toute-puissance divine n'apparaît une contradiction que mise en regard du libre arbitre humain.

Poursuivons. La Providence générale et la Providence particulière sont inconciliables, si Dieu est hors du temps. Aussitôt que le temps redevient une des catégories de la conscience divine, la conciliation est possible. Rien de plus cependant. Car s'il y a possibilité de coexistence, il est loin d'y avoir implication. Ces deux espèces de Providence ne s'appellent point l'un l'autre. Et si rien ne s'oppose à ces miracles que Bersot appelait « les coups d'état de la politique du ciel », on s'abuserait étrangement à conclure leur réalité de

leur simple possibilité. Nous ne disons pas, non plus, qu'il faille prier Dieu. Nous nous ôtons seulement le droit de qualifier d'absurdes les gens qui le prient et lui demandent autre chose que le pain quotidien.

Les dévots au christianisme ont plus à redouter des philologues que des philosophes. Et il y a beau temps qu'ils le savent. Non, sans doute, que leur foi et la raison soient partout d'accord : inutile ici d'insister. Inutile encore, ou du moins nous espérons que cela est inutile, d'avertir que la possibilité de ce que depuis plus de deux siècles on appelle « le christianisme raisonnable » n'entraîne pas l'adhésion au symbole de Nicée. Que les criticistes ralliés au récent monothéisme de son fondateur veuillent bien se souvenir qu'il a plaidé jadis en faveur du polythéisme. D'où l'on a peut-être trop vite conclu qu'il était polythéiste. Il avait eu simplement, croyons-nous, le courage de secouer un vieux joug et de faire voir qu'on pouvait s'en affranchir sans que la raison protestât. L'épigraphe de la belle thèse sur la *Contingence des lois de la nature* « εἶναι καὶ ἐνταῦθα θεούς » aurait pu être celle des dernières pages du *Deuxième Essai de Critique Générale*. L'unité de l'Etre Suprême nous semble toutefois plus probable qu'une pluralité de Dieux. Au temps où nous sommes, et vraisemblablement parce que nous sommes nés chrétiens, il ne nous est guère facile d'adhérer au polythéisme. Et puis de deux choses l'une : ou les Dieux s'entendent et l'union parfaite de leurs volontés équivaut à l'unité de la personne divine; ou ces volontés entrent en conflit. Cette supposition agréerait peut-être à ceux qui n'osent prendre au sérieux l'hypothèse d'une chute originelle. La guerre des Dieux expliquerait jusqu'à un certain point les désordres du monde. Elle laisserait insuffisamment expliquées les lois qui règnent sur le monde et qui en règlent jusqu'aux désordres. En outre, il serait impossible de se représenter un tel conflit, à moins d'imaginer une lutte entre des êtres inégalement bons et inégalement puissants pour le bien. Or, si l'essentiel de l'idée de Dieu est l'idée de la toute-puissance pour le bien, l'idée d'une hiérarchie de Dieux apparaît obscure et le polythéisme ne tarde pas à se rapprocher du « satanisme ». Il y a plus. Si nous ôtons de la notion de Dieu cela que nous en croyons l'essentiel, rien n'empêche d'ériger en Dieu l'homme même, à supposer, bien entendu, qu'il soit libre et capable de vouloir contre la volonté de Dieu. Enfin la notion de Dieu se confon-

dant selon nous avec celle d'Être Suprême, n'oublions pas que *Suprême* est un superlatif. Il faudrait donc admettre l'égalité des Dieux, s'ils étaient plusieurs, et l'identité de leurs volontés. Mais ou le mot : consubstantiel ne signifie rien, ou c'est précisément d'une telle identité qu'il est le nom obscur. Décidément si le polythéisme ne heurte pas ouvertement la raison, il lui cause néanmoins une sorte de malaise.

VII

Reste la question : Dieu est-il ? On n'en sait rien. Le criticisme n'est pas l'empirisme, sans doute. Il n'en est pas non plus le contraire. N'y ayant point de noumènes, l'être des choses se confond avec leur phénomène, puisque entre l'apparaître et l'être toute opposition a disparu. Ce n'est pas tout. Les catégories sont des lois universelles dont l'action se constate en nous et hors de nous. Elles règlent la représentation. Mais elles ne lui sont pas étrangères, puisqu'il nous faut, pour les découvrir, analyser la représentation. Les choses nous sont données dans et en même temps que leurs rapports. Et réciproquement. Car s'il est vrai que les lois nous sont connues d'un autre genre de connaissance que les faits, on ne peut cependant opposer ceux-ci à celles-là comme si la loi était l'*autre* du phénomène. La loi ne vit que dans le phénomène. Elle n'est plus dès qu'il a cessé d'être. Nous avons dit cela autre part et autrement. Osons maintenant tout dire et donner aux catégories le nom de faits permanents et universels. Et justifions notre audace en faisant remarquer qu'on peut également dire en s'exprimant correctement : 1° « C'est une loi que tout corps plongé dans un fluide perd de son poids une quantité égale au poids du volume de fluide déplacé ». Et 2° « c'est un fait que tout corps plongé dans un fluide, etc... » Bref, tout ce qui est, est objet de constatation. Et Dieu, s'il est, ne peut qu'être prouvé empiriquement.

Ainsi toute preuve de l'existence de Dieu sera physique. Et l'incertitude touchant sa réalité sera comparable à notre incertitude touchant l'habitation des planètes, par exemple. Et cette incertitude ne cédera qu'à des expériences concluantes. Serons-nous jamais en état d'en faire de telles? Et de même serons-nous jamais mis en présence d'événements *providentiels*, attestant manifestement et indiscutablement

pour tous l'intervention personnelle d'un être au sein de l'Univers connu ? Ce jour-là Dieu serait prouvé. Pas avant. Car de prouver Dieu par son idée, la difficulté est devenue insurmontable. En effet, si nous pouvions concevoir l'immense, l'éternel, l'infini et que ces mots désignassent autre chose que des négations, la présence de tels concepts serait une sorte de miracle à moins que Dieu ne fût. Mais ces concepts n'en sont point. Leur présence en notre esprit est tout ce qu'il y a de plus discutable, et leur réalité objective, au sens cartésien, tient plus du néant que de l'être.

Reste alors le droit de se représenter Dieu d'après nous, sa conscience d'après la nôtre. Mais pour cela nous n'avons besoin d'autres notions que celles que nous portons en nous en vertu de l'innéité de nous-mêmes à nous-mêmes. Il suffit de nous grandir dans nos déterminations pour nous représenter Dieu. Nous pouvons donc nous former l'idée de Dieu d'après la nôtre. Et c'est là ce qui nous ôte tout moyen d'être assuré de son existence. Du moment où l'idée de Dieu est factice, l'existence de Dieu n'est rien moins que garantie. Pascal avait raison quand il écrivait : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, « et si impliquées qu'elles frappent peu ; et quand cela ser- « virait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant « qu'ils voient cette démonstration, *mais une heure après ils « craignent de s'être trompés.* » Il faut craindre en effet de s'être trompé. D'autre part, la validité des preuves soi-disant historiques, conséquemment empiriques et physiques par lesquelles Pascal se vantait de remplacer celles qu'il jugeait caduques les surpassent encore en fragilité.

Les réflexions qui précèdent justifient les athées et les sceptiques, condamnent les théistes dogmatiques. Il est d'autres théistes, ceux qui croient en Dieu sans s'appuyer sur aucun texte, sur aucun témoignage, sur aucune bible. S'ils croient, c'est que, d'une part, ils ne savent pas. S'ils croient, c'est que, d'autre part, ils ont leurs raisons. Que sont-elles, ces raisons ? Leur force ne tient-elle, pas de l'habitude et leur autorité n'est-elle si grande que parce que le rationaliste d'aujourd'hui fut dévot hier ? Ceux de nous qui croient en Dieu et s'intitulent libres penseurs ont cru jadis au Dieu d'Abraham d'Isaac et de Jacob. Est-il certain qu'ils ont cessé d'y croire ? Au temps où ils croyaient, ils professaient la foi de leurs pères. Et ceux-ci tenaient leur foi de leurs ancêtres.

Et ces ancêtres ? Ils la tenaient vraisemblablement d'une imagination essentiellement anthropomorphique, se conformant, jusque dans ses plus libres fantaisies, aux analogies présumées de l'expérience.

La connaissance de ces analogies est plus précise aujourd'hui qu'elle ne l'était au temps d'Hésiode et des premiers sages. L'imagination trouve bien encore de quoi fournir. Mais ce qu'elle fournit, la raison, le contrôle et de son mieux la discipline. L'anthropomorphisme s'est assagi, parfois même il a essayé d'abdiquer. Peut-être il ne l'a pu faire sans péril pour l'intelligibilité fondamentale des choses. Même à la raison spéculative il n'est pas indifferent que Dieu soit ou ne soit point.

VIII

La Position de Dieu ne saurait être l'objet d'aucun jugement assertorique. Si Dieu est un être et, par suite, un fait, comme on sait que tous les raisonnements du monde ne tiennent pas contre un fait, on est conduit à dire que tant que Dieu ne sera pas devenu objet d'expérience directe et d'une expérience en quelque sorte externe, l'athéisme ne sera pas vaincu. Dieu reste donc objet de croyance, de foi ou, si l'on veut, de pari.

Parier pour ou contre Dieu offre certes un attrait médiocre à qui ne voit dans ce pari qu'un divertissement. Si l'on gagne, le temps de savoir que l'on a gagné est immensément loin de soi. Si l'on perd, la possibilité de le savoir est chimérique. Je me souviens d'avoir vu mourir un matérialiste du diocèse de M. Homais : deux jours avant sa mort il se disait heureux de « savoir bientôt le grand mystère ». Personne n'osa lui objecter que, s'il n'y a rien au delà de la mort — et il souhaitait qu'il n'y eût rien — il n'en saurait rien.

Ce n'est pas uniquement pour nous divertir que nous parions pour ou contre Dieu. C'est, croyons-nous, pour faire œuvre d'homme; ainsi qu'on l'a répété tant de fois. Et nous ne parions pas une fois pour toutes. On dirait de lettres de change tirées sur l'Eternel que nous renouvelons par intervalles, mais de telle sorte qu'à chaque renouvellement il semble que notre degré de confiance dans la solvabilité du débiteur ait ou baissé, ou monté. Cela dépend des cas.

Si l'on était sûr que Dieu est, la plupart ne chercheraient plus outre. Et cependant l'humanité n'en aurait pas fini avec les problèmes.

Car reprendre aux métaphysiciens les questions qu'ils s'imaginaient être leurs biens propres, nier la valeur des preuves métaphysiques de Dieu, cela ne dispense point de rechercher, par exemple, si tout est ou n'est pas phénomène. Platon, dans le *Timée*, fait intervenir les Dieux. Mais il ne supprime pas les Idées. Or, diviniser ces Idées, serait travestir indûment le platonisme en spiritualisme. Autant vaudrait ériger en Dieux les noumènes de Kant. Sans croire aux noumènes, tout aussi bien que sans cesser d'y croire, on peut adhérer aux postulats de la raison pratique. Il y a là deux ordres à ne pas confondre. Nous tenions en finissant, à fixer sur ce point l'attention du lecteur. De retenir et de diriger son attention, la chose eût certes valu la peine. Toutefois nous ne saurions, en ce moment, engager un nouveau débat.

Lorsque nous mettions la dernière main aux études de philosophie générale réunies sous le titre de *Croyance et Réalité*, nous écartions le problème théologique par fidélité envers le phénoménisme. Et nous commettions une grave méprise. Dieu restait alors, pour nous, objet de métaphysique. Et toute incursion chez les métaphysiciens équivalait, selon nous, les criticistes, à la défaite consentie. Aussi sur le point de parler de Dieu, nous nous dérobions, nullement par timidité, mais par nécessité.

Cette fois, nous avons parlé. Plusieurs penseront que c'est pour ne rien dire, puisque, si les athées nous ont paru téméraires, nous n'avons fait que tracer à l'usage des théistes l'esquisse d'un credo éventuel. En cela, nous avons, ainsi que M. Secrétan nous le reproche, « remonté des courants d'opinion », puisque sans poser le pied hors du terrain de la spéculation, nous avons délaissé le Dieu de Descartes pour nous rapprocher éventuellement de celui de saint Paul, d'Abraham, et vraisemblablement aussi d'Ismaël, bref du Dieu de tous ceux qui disent qu'ils croient en Dieu. Mais est-ce un si grand mal de remonter des courants d'opinion ? N'est-ce pas aussi faire œuvre d'homme à sa manière que de remettre en question les choses jugées, que de « reconstituer les anciens rêves » et de faire rentrer dans la phase critique des problèmes prématurément résolus? La loi positiviste des trois états n'est pas fausse. Il y a tout lieu de penser qu'on a souvent passé

par ces trois états... chez les positivistes. Chez les autres, ce peut être différent. Et si, à ceux qui « croient savoir » il y a lieu d'opposer ceux qui « se savent croire »; si, chez ces derniers, la persuasion que la croyance est le vrai nom de la science produit ses conséquences légitimes, il en résulte qu'en dehors des événements physiques ou historiques bien constatés, l'erreur peut partout avoir place, et que mêlée à des préjugés dont on tire vanité d'être revenu, se trouve plus d'une vérité, peut-être, dont on s'est trop pressé de revenir. Le théisme anthropomorphique et phénoméniste a contre lui l'aisance avec laquelle les bonnes gens l'accueillent. Aussitôt qu'il a pris place dans la conscience religieuse du simple il s'y trouve à l'aise. Et l'homme qui pense n'aime pas, en des matières aussi hautes, être de la même opinion que son charbonnier. En quoi il aurait tort si, pour parvenir à comprendre le Dieu du charbonnier et au besoin à partager sa foi, le philosophe devait au préalable — et il le doit — faire son métier de philosophe, trier parmi les notions, éliminer les pseudo-concepts, et s'interdire l'usage de tous ceux où se trouve quelque contradiction.

LIONEL DAURIAC.

III

L'ÉVOLUTION DE L'IDÉALISME

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

MALEBRANCHE ET SES CRITIQUES

La vraie philosophie du XVIIIe siècle, j'entends celle qui fait vraiment la gloire de ce siècle dans l'ordre spéculatif, c'est l'idéalisme radical et absolu, la doctrine qui nie la substance étendue, la matière. Cette philosophie constituait un grand progrès sur le dualisme cartésien; mais elle est née du dualisme cartésien. C'est de Malebranche qu'elle procède. Malebranche doit en être considéré comme le premier père (1). Il nous faut donc, pour comprendre l'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle, revenir aux théories malebranchistes

(1) Dugald-Stewart remarque que Berkeley n'a fait que développer ingénieusement « quelques-uns des principes de Malebranche, poussés à des conséquences paradoxales, mais naturelles, que Malebranche paraît avoir parfaitement aperçues sans vouloir les avouer ». (Histoire abrégée de la philosophie depuis la renaissance des lettres, trad. Buchon, t. II, p. 362.)

La *Clavis universalis* de Collier a un sous-titre : *Nouvelle recherche de la vérité* qui rappelle le titre du principal ouvrage de Malebranche ; et c'est de Malebranche (*Recherche de la vérité*, liv. III, 1re partie, ch. IV), qu'est tirée cette épigraphe caractéristique, que le philosophe anglais a placée en tête de son livre, et où se marque hardiment son mépris pour l'incompétence du sens commun : *Vulgi assensus et approbatio circa materiam difficilem est certum argumentum falsitatis istius opinionis cui assentitur.* (L'applaudissement du peuple en quelque opinion sur une matière difficile est une marque infaillible qu'elle est fausse.)

C'est avec toute raison que M. Georges Lyon a donné une très grande place à Malebranche dans son beau livre sur l'*Idéalisme en Angleterre.* Il y montre, et certainement sans l'exagérer, l'influence de la doctrine de la vision en Dieu sur la philosophie anglaise du XVIIIe siècle. C'est ce qui fait, à nos yeux, l'originalité et la grande valeur de sa thèse.

et essayer d'en bien saisir la portée, d'après les critiques qui en ont été faites. L'idéalisme absolu apparaît dès les premières années du XVIII[e] siècle ; mais il a ses sources directes en des ouvrages de la fin du siècle précédent. Avec Malebranche et Bayle, — Malebranche, le profond philosophe catholique, Bayle, le sceptique d'esprit ouvert, subtil et pénétrant, — commence en réalité son histoire.

I

« L'incompatibilité du dogme catholique de la transsubstantiation avec l'immatérialisme fut l'unique raison pour laquelle Malebranche déforma (*deformed*) la simplicité de sa théorie particulière par ce hors-d'œuvre supposé, un univers inconnu et oiseux de matière (*an unknown and otiose universe of matter*). Ce n'est, en effet, que rendre justice à ce grand philosophe de dire que sa théorie, dégagée du fardeau (*incumbrance*) dont il avait, comme catholique, été contraint de l'embarrasser, devient un système d'idéalisme absolu ; et que, en fait, tous les principaux arguments sur lesquels se fonde un tel système se trouvent amplement développés dans son immortelle *Recherche de la vérité*. Malebranche le savait bien, et comme il le savait nous pouvons aisément comprendre que la visite qui lui fut faite par Berkeley se soit terminée comme on le rapporte.

« Ainsi Malebranche ne laissa que peu à faire à ses successeurs protestants. Ils n'eurent qu'à omettre l'excroissance catholique (*the catholic excrescence*) ; quant aux raisons qui justifiaient cette omission, ils les trouvaient sous la main rassemblées et mises en ordre. Que l'idéalisme fût la conclusion légitime (*the legitimate issue*) de la doctrine de Malebranche, c'est ce qu'avaient vu en même temps (*at once*) tous les esprits capables de raisonnement métaphysique. C'est ce qui avait été signalé, d'une manière générale, par Bayle, et aussi — mais on ne l'a pas jusqu'ici remarqué, — par Locke (dans son *Examen de l'opinion de Malebranche*). On ne saurait donc faire grand cas de la pénétration de Norris, qui adopta, lui protestant, l'hypothèse de Malebranche, sans en rejeter la surcharge catholique (*without rejecting its catholic incumbrance*). L'honneur d'avoir exposé pour la première fois un système d'idéalisme absolu fut ainsi laissé à Berkeley et à Collier, et, quoiqu'ils soient, l'un et l'autre, redevables à Malebranche

des principaux arguments qu'ils produisent, à chacun d'eux appartient la gloire de les avoir appliqués avec une ingéniosité particulière. »

Ainsi parle William Hamilton dans une intéressante étude consacrée au système de Collier (1). Selon lui, c'est surtout la transsubstantiation qui a retenu l'esprit de Malebranche sur la pente de l'idéalisme absolu. Nous le croyons volontiers, et nous dirons pourquoi. Mais, en fait, on ne voit pas, si l'on s'en tient aux textes, que l'auteur de la *Recherche de la vérité* et des *Entretiens métaphysiques* ait allégué particulièrement ce dogme en faveur du réalisme. C'est la révélation, considérée en général, c'est l'Écriture, parole de Dieu, c'est l'Église, interprète infaillible de l'Écriture, qui lui paraît décider la question et écarter définitivement le doute sur l'existence du monde matériel. Rappelons en quels termes il expose sa doctrine sur ce point fondamental et marque la différence précise qui la sépare de celle de Descartes :

« Il est absolument nécessaire, pour s'assurer positivement de l'existence des corps de dehors, de connaître Dieu qui nous en donne le sentiment, et de savoir qu'étant infiniment parfait, il ne peut pas nous tromper : car si l'intelligence qui nous donne les idées de toutes choses voulait, pour ainsi dire, se divertir à nous représenter les corps comme actuellement existants, quoiqu'il n'y en eût aucun, il est évident que cela ne lui serait pas difficile.

« C'est pour ces raisons que M. Descartes qui voulait établir sa philosophie sur des fondements inébranlables, n'a pas cru pouvoir supposer qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des preuves sensibles, quoiqu'elles paraissent très convaincantes au commun des hommes. Apparemment il savait aussi bien que nous qu'il n'y avait qu'à ouvrir les yeux pour voir des corps, que l'on pouvait s'en approcher et les toucher pour s'assurer si nos yeux ne nous trompaient point dans leur rapport. Il connaissait assez l'esprit de l'homme pour juger que de semblables preuves n'eussent pas été rejetées ; mais il ne cherchait ni les vraisemblances sensibles, ni les vains applaudissements des hommes ; il préférait la vérité, quoique méprisée, à la gloire d'une réputation sans mérite ; et il aimait mieux se rendre ridicule aux petits esprits par des doutes qui

(1) *Discussions on philosophy and literature.* Idealism with reference to the scheme of Arthur Collier.

leur paraissent extravagants, que d'assurer des choses qu'il ne jugeait pas certaines et incontestables.

« Mais quoique M. Descartes ait donné les preuves les plus fortes que la raison toute seule puisse fournir ; quoiqu'il soit évident que Dieu n'est point trompeur et qu'on puisse dire qu'il nous tromperait effectivement, si nous nous trompions nous-mêmes, en faisant l'usage que nous devons faire de notre esprit et des autres facultés dont il est l'auteur; cependant on peut dire que l'existence de la matière n'est point encore parfaitement démontrée : je l'entends en rigueur géométrique. Car enfin en matière de philosophie, nous ne devons croire quoi que ce soit que lorsque l'évidence nous y oblige. Nous devons faire usage de notre liberté autant que nous le pouvons. Nos jugements ne doivent pas avoir plus d'étendue que nos perceptions. Ainsi, lorsque nous voyons des corps, jugeons seulement que nous en voyons, et que ces corps visibles ou intelligibles existent actuellement...

« On doit remarquer que, comme il n'y a que Dieu qui connaisse par lui-même ses volontés, lesquelles produisent tous les êtres, il nous est impossible de savoir d'autre que de lui, s'il y a effectivement hors de nous un monde matériel, semblable à celui que nous voyons... Ainsi, pour être pleinement convaincus qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non seulement qu'il y a un Dieu et que Dieu n'est point trompeur, mais encore que Dieu nous a assurés qu'il en a effectivement créé : ce que je ne trouve point prouvé dans les ouvrages de M. Descartes.

« Dieu ne parle à l'esprit, et ne l'oblige à croire qu'en deux manières : par l'évidence et par la foi. Je demeure d'accord que la foi oblige à croire qu'il y a des corps; mais pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est point entière, et que nous ne sommes point invinciblement portés à croire qu'il y ait quelque autre chose que Dieu et notre esprit. Il est vrai que nous avons un penchant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous environnent, je l'accorde à M. Descartes ; mais ce penchant, tout naturel qu'il est, ne nous y force point par évidence; il nous y incline seulement par impression. Or, nous ne devons suivre, dans nos jugements libres, que la lumière et l'évidence; et si nous nous laissons conduire à l'impression sensible, nous nous tromperons presque toujours.

« Pourquoi nous trompons-nous dans les jugements que nous formons sur les qualités sensibles, sur la grandeur, la

figure et le mouvement des corps, si ce n'est que nous suivons une impression semblable à celle qui nous porte à croire qu'il y a des corps?... Ne voyons-nous pas que les qualités sensibles aussi bien que les corps sont hors de nous? Cependant il est certain que ces qualités sensibles, que nous voyons hors de nous, ne sont pas effectivement hors de nous... Quelle raison avons-nous donc de juger qu'outre les corps intelligibles que nous voyons, il y en a encore d'autres que nous regardons? Quelle évidence a-t-on qu'une impression qui est trompeuse, non seulement à l'égard des qualités sensibles, mais encore à l'égard de la grandeur, de la figure et du mouvement des corps, ne le soit pas à l'égard de l'existence actuelle des mêmes corps?...

« Je sais bien qu'il y a cette différence entre les qualités sensibles et les corps, que la raison corrige bien plus facilement l'impression ou les jugements naturels qui ont rapport aux qualités sensibles que ceux qui ont rapport à l'existence des corps...

« Ainsi, il semble que nous devions croire qu'il y a des corps; car nous sommes naturellement portés à suivre notre jugement naturel, lorsque nous ne pouvons pas positivement le corriger par la lumière et par l'évidence : tout jugement naturel venant de Dieu, nous y pouvons conformer nos jugements libres, lorsque nous ne trouvons point de moyen pour en découvrir la fausseté. Et si nous nous trompions en ces rencontres, il semble que l'auteur de notre esprit serait, en quelque manière, l'auteur de nos erreurs et de nos fautes.

« Ce raisonnement est peut-être assez juste. Cependant il faut demeurer d'accord qu'il ne doit point passer pour une démonstration évidente de l'existence des corps. Car enfin Dieu ne nous pousse point invinciblement à nous y rendre. Si nous y consentons, c'est librement : nous pouvons n'y pas consentir...

« Certainement, il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'un autre être que de celui qui est nécessaire. Et si l'on y prend garde de près, on verra bien qu'il n'est pas même possible de connaître avec une entière évidence, si Dieu est ou n'est pas véritablement créateur du monde matériel et sensible : car une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires, et il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu et un tel monde...

« Nous sommes certains qu'il y a un monde, parce que la foi nous apprend que Dieu a créé ce monde, et que cette foi est conforme à nos jugements naturels ou à nos sensations composées, lorsqu'elles sont confirmées par tous nos sens, qu'elles sont corrigées par notre mémoire et qu'elles sont rectifiées par notre raison.

« Il est vrai qu'il semble d'abord que la preuve ou le principe de notre foi suppose qu'il y a des corps, *fides ex auditu*. Il semble qu'elle suppose des prophètes, des apôtres, une Écriture sainte, des miracles. Mais si l'on y prend garde de près, on reconnaîtra que, quoiqu'on ne suppose que des apparences d'hommes, de prophètes, d'apôtres, d'Écriture sainte, de miracles, etc., ce que nous avons appris par ces prétendues apparences est absolument incontestable, puisqu'il n'y a que Dieu qui puisse représenter à l'esprit ces prétendues apparences et que Dieu n'est point trompeur : car la foi même suppose tout ceci. Or, dans l'apparence de l'Écriture, et par l'apparence des miracles, nous apprenons que Dieu a créé un ciel et une terre, que le Verbe s'est fait chair et d'autres semblables vérités qui supposent l'existence d'un monde créé. Donc, il est certain, par la foi, qu'il y a des corps, et toutes ces apparences deviennent par elle des réalités...

« Il faut donc conclure de tout ceci que nous pouvons, et même que nous devons corriger les jugements naturels, ou les perceptions composées qui ont rapport aux qualités sensibles que nous attribuons aux corps qui nous environnent ou à celui que nous animons. Mais pour les jugements naturels qui ont rapport à l'existence actuelle des corps, quoique absolument nous puissions nous empêcher de former des jugements libres qui leur soient conformes, nous ne le devons pas, parce que ces jugements naturels s'accordent parfaitement avec la foi (1). »

Il est, croyons-nous, inutile de faire remarquer l'importance de ce passage, où l'on voit la position nouvelle prise par le disciple indépendant de Descartes dans la question de la matière. Pour y suivre l'enchaînement des idées, quelques observations sont nécessaires sur la langue psychologique de Malebranche, langue très belle et très claire, mais qui paraît quelquefois manquer de précision, parce que nous n'y retrouvons pas toujours nos distinctions et définitions ordinaires.

(1) *Sixième éclaircissement sur la Recherche de la vérité.*

Dans cette phrase : « Dieu ne nous oblige à croire qu'en deux manières : par l'évidence et par la foi », le mot *oblige* est équivoque : il renferme deux sens, qu'il eût, semble-t-il, fallu distinguer : le sens moral d'obligation ou de devoir, et le sens psychologique de nécessité. Croire par évidence, c'est croire invinciblement, c'est être psychologiquement forcé de croire. Croire par foi religieuse, c'est croire par obligation de conscience. La différence saute aux yeux : elle va jusqu'à l'opposition. Mais Malebranche ne distinguait pas dans l'*évidence*, aussi nettement que nous le faisons aujourd'hui, l'obligatoire du nécessaire ; et il est vrai de dire qu'ils y sont très voisins l'un de l'autre.

L'expression de *jugements naturels* et celle de *jugements libres* ont aussi besoin d'être expliquées. Il faut se rappeler que, pour Malebranche, comme pour Descartes, le jugement se rapporte à la volonté. Les jugements naturels sont ceux qui viennent des inclinations ou tendances spontanées de notre nature mentale, ceux où la volonté est entraînée ensuite de la sensation. Les jugements libres sont ceux qui procèdent de l'activité libre de l'âme, ceux que forme la volonté, après examen et réflexion, et par lesquels elle confirme, ou rectifie, ou rejette les jugements naturels. En quelques-unes des phrases qu'il emploie, le philosophe paraît confondre les jugements naturels avec les impressions, sensations ou perceptions composées dont ils sont précédés. C'est que, à ses yeux, ils en sont une suite nécessaire et forment avec elles ce qu'il nomme le physique de l'âme. Les jugements naturels où nous incline l'impression sensible ne sont nullement garantis de l'erreur ; ils sont même suspects, car nous avons des inclinations mauvaises, qui sont l'effet du péché originel. Mais ils sont sujets à revision, à correction, et c'est à l'activité libre, à la volonté réfléchie qu'appartient l'office de les corriger, d'en découvrir l'erreur, de les réduire aux limites de nos perceptions. Parmi les jugements que forme la volonté réfléchie, il en est qui ne s'imposent pas, qui ne sont pas nécessaires : à ceux-là convient parfaitement le nom de *libres*. Il s'applique très mal, en apparence, à ceux qui résultent d'une démonstration rigoureuse, où le consentement est forcé, où l'évidence est nécessairement suivie. Mais il faut considérer que libre est l'examen d'où sortent ces jugements nécessaires, qu'ils ont ainsi un rapport indirect à l'activité libre, et qu'ils peuvent donc, eux-mêmes, s'appeler libres d'après

leur origine. D'aileurs, Malebranche pensait que, la liberté n'impliquant pas l'indifférence, le consentement, même donné à des vérités entièrement évidentes, ne laisse pas d'être libre, bien que l'on s'y sente invinciblement déterminé. La distinction du libre et du nécessaire n'était pas tout à fait pour lui ce qu'elle est pour nous.

Ce qui frappe en cette psychologie, — aussi bien d'ailleurs qu'en celle de Descartes et en celle de Spinoza, — c'est que toute connaissance réelle, toute science méritant ce nom, s'y fonde sur des démonstrations exactes comme celles de la géométrie ; c'est que la certitude mathématique y est le type de toute certitude rationnelle. Pour Malebranche, rien de démontré qui ne le soit mathématiquement, c'est-à-dire qui ne se déduise d'axiomes ; rien de certain que le démontré ; pas de milieu, en philosophie, entre le doute libre et l'évidence déterminante. La théorie cartésienne du jugement a donné une large place à la liberté du doute. Elle en a fait une vraie méthode, l'unique et vraie méthode philosophique. Mais il n'y a rien que de légitime, aux yeux du chrétien, comme à ceux du penseur, dans un doute de prudence, de défiance, de pénétration, qui affranchit l'entendement de la domination des sens, en le rappelant à lui-même, en le remettant, pour ainsi dire, en contact avec le Verbe intérieur.

Donc, nous dit Malebranche, suivons cette méthode du doute, qui seule peut nous conduire à la vérité. Suivons-la jusqu'au bout. Ne nous arrêtons pas aux vraisemblances sensibles, qui suffisent au commun des hommes. Ne craignons pas de nous rendre ridicules aux petits esprits, en mettant en problème le monde extérieur. Il faut démontrer, pour ne pas recevoir de l'opinion vulgaire, mêlées et mises au même rang, vérités et erreurs. Il faut douter, pour démontrer. Doutons tant que nous pouvons : jusqu'à ce que le doute ne soit plus possible, jusqu'à ce que l'évidence éclate, emporte notre consentement, triomphe de notre résistance. L'existence des corps n'est pas démontrée « en rigueur géométrique » ; ce qui est, au contraire, démontré, c'est qu'elle n'est pas démontrable. Donc elle reste douteuse en métaphysique ; elle n'est assurée qu'en théologie.

L'existence des corps n'est pas démontrée, parce que l'impression sensible qui nous incline à croire qu'il y a des corps, nous incline aussi à leur attribuer les qualités sensibles couleur, saveur, odeur, etc., qui cependant ne leur appar-

tiennent pas; et, de plus, parce que cette impression nous trompe sur leur grandeur, leur figure et leur mouvement, c'est-à-dire sur les qualités sans lesquelles ils ne sauraient être conçus. Si le jugement naturel qui suit l'impression peut être faux dans les deux derniers cas, pourquoi serait-il vrai dans le premier ? Et comment pouvons-nous être certains qu'il le soit ?

L'existence des corps n'est pas démontrable, parce qu'il n'y a de démonstration que du nécessaire. Dieu, qui est l'être nécessaire, peut être démontré. Mais le monde n'est pas une émanation nécessaire de la divinité, comme le Fils et le Saint-Esprit ; on ne peut donc passer, par un rapport nécessaire, de la Divinité au monde : il y aurait contradiction à vouloir déduire de la nature divine l'existence arbitraire des êtres créés. L'indémontrabilité de la matière se trouve ainsi liée à la distinction de Dieu et du monde, confondus par Spinoza, à la distinction en Dieu de l'activité libre (création) et de l'activité nécessaire (génération du Verbe, procession du Saint-Esprit).

Dieu ne nous fait pas connaître l'existence des corps par la révélation intérieure des vérités éternelles ; car il est clair que cette existence, qui est « arbitraire », n'est pas comprise dans les vérités éternelles. Il ne nous la fait pas connaître non plus par nos perceptions ; car nos perceptions, dont les limites doivent être celles de nos jugements, ne vont pas au delà des corps visibles ou intelligibles ; et c'est librement que nous dépassons ces limites, quand nous jugeons qu'il y a au dehors des corps matériels semblables aux corps intelligibles que nous percevons. Nous n'avons donc pas le droit d'imputer à Dieu ce jugement, comme s'il était nécessaire. Nous ne pouvons donc être pleinement convaincus qu'il y a des corps que par la révélation divine extérieure. Le domaine de la foi est donc le seul où la véracité divine puisse être invoquée. Sans doute, si c'est une erreur de croire qu'il y a des corps, nous ne saurions la découvrir comme nous découvrons celle de notre jugement naturel sur les qualités sensibles, ou sur les qualités primaires (grandeur, figure, mouvement) de tel ou tel corps. La différence est importante ; elle ne permet pas de nier le réalisme cartésien. Ce réalisme est possible ; il faut même accorder qu'il est probable au seul point de vue philosophique ; mais il n'est réellement soustrait au doute que par l'autorité de l'Écriture et de l'Église.

On ne doit pas oublier que Descartes prouvait l'existence du monde matériel, en alléguant non seulement la très forte inclination que nous avons à l'admettre, mais encore l'impossibilité où nous sommes de savoir que nos idées des corps sont produites en nous par des causes autres que les corps. Les deux considérations réunies lui paraissaient rendre l'argument décisif. — Décisif! non, répond Malebranche, l'argument ne l'est pas. Quand même nous n'aurions aucun moyen de savoir que nos idées des corps viennent de causes immatérielles, nous ne serions pas fondés à éliminer ce genre de causes comme impossible. Pour rapporter à des corps extérieurs les idées dont il s'agit, il n'y a toujours d'autre raison que l'inclination naturelle; notre ignorance n'y ajoute rien. Mais cette raison ne suffit pas : l'inclination ne peut faire preuve, car Dieu ne nous pousse pas invinciblement à nous y rendre, et si, pour la suivre, nous étendons notre jugement plus loin que notre perception, Dieu n'est pas responsable de l'erreur où nous pouvons tomber.

Mais Descartes était très assuré de la valeur de sa démonstration. Pleinement convaincu par la seule raison de la vérité du réalisme, tel qu'il le comprenait, c'est-à-dire géométrique et mécanique, il était loin de penser qu'il fût nécessaire de lui donner la révélation pour contre-fort. On le voit par la réponse hautaine et dédaigneuse qu'il fit, à la fin de l'année 1647, à l'article IX du placard de Regius intitulé *Explication de l'esprit humain*. Cet article était ainsi conçu :

« Comme les choses qui ne sont qu'imaginaires peuvent aussi bien faire impression sur l'esprit ou sur l'âme que celles qui sont vraies, il s'ensuit qu'il est naturellement incertain si nous apercevons véritablement aucun corps (au moins si nous ne voulons pas nous contenter d'une légère et morale connaissance de la vérité, mais que nous veuillions connaître les choses avec certitude). Mais la révélation qui nous a été faite dans les saintes lettres nous a relevés de ce doute; car elle nous apprend certainement que Dieu a créé le ciel et la terre et toutes les choses qui y sont contenues, et qu'il les conserve encore à présent. »

Ainsi Regius avait soutenu, avant Malebranche, que la révélation peut seule « nous relever » du doute idéaliste. Il est vrai qu'il ne présentait pas ce doute en toute la force que lui donnaient deux théories cartésiennes : celle du jugement et celle des qualités sensibles : mais sa thèse générale était

bien celle de Malebranche. Pour défendre le réalisme contre un adversaire qui allait trop vite en ses objections, Descartes n'avait qu'à insister sur la distinction classique du sens commun (*sensorium commune*) et de l'entendement ; et c'est à quoi il se borna.

« Voici ce que dit l'auteur du placard : *Il est naturellement incertain si nous apercevons véritablement aucun corps*, et la raison qu'il en apporte est *que les choses qui ne sont qu'imaginaires peuvent aussi bien faire impression sur l'esprit que celles qui sont vraies*. Mais cette raison ne peut être bonne que si l'on suppose que nous ne pouvons en aucune façon nous servir de cette faculté que les philosophes appellent d'un nom propre l'*entendement*, mais seulement de celle qu'ils nomment le *sens commun*, dans laquelle les images des choses, soit vraies, soit imaginaires, sont reçues pour toucher l'esprit, et qu'ils disent nous être commune avec les bêtes. Mais certes ceux qui ont de l'entendement et qui ne ressemblent pas tout à fait aux chevaux et aux mulets, encore qu'ils ne soient pas touchés seulement par les images que la présence des choses vraies imprime dans le cerveau, mais aussi par celles que d'autres causes y excitent, comme il arrive dans les songes ; ceux-là, dis-je, discernent néanmoins très clairement par la lumière de la raison les unes d'avec les autres. Et j'ai expliqué si nettement et si exactement dans mes écrits par quel moyen cela se peut infailliblement reconnaître, que je m'assure qu'il n'y a personne qui ait un peu d'entendement qui, après les avoir lus, puisse être encore en cela sceptique (1). »

Dans sa réponse à Regius sur un autre point, Descartes s'appliquait à distinguer, à séparer le rôle légitime de la raison et de la philosophie et celui qui appartient à la foi et à la théologie chrétiennes dans les différentes questions. Il marquait fortement son aversion pour la tendance qui paraissait dans le placard à faire intervenir la foi en des matières où, selon lui, la raison, bien conduite, avait toute compétence. Cette tendance nouvelle lui semblait contraire à l'ordre naturel qu'il faut bien reconnaître entre la raison qui fait l'homme et la foi qui fait le chrétien. Il ne pouvait comprendre qu'elle fût sincère. Rien de plus opposé que son dogmatisme philosophique, sûr de lui-même, à ce qu'on a appelé, au XIXe siècle, l'esprit fidéiste.

(1) *Remarques de René Descartes sur un certain placard imprimé aux Pays-Bas vers la fin de l'année* 1647.

« Il y a des choses, disait-il, qui ne sont crues que par la foi, comme sont celles qui regardent le mystère de l'incarnation, de la Trinité, et semblables. Il y en a d'autres qui, bien qu'elles appartiennent à la foi, peuvent néanmoins être recherchées par la raison naturelle, entre lesquelles les théologiens ont coutume de mettre l'existence de Dieu et la distinction de l'âme humaine d'avec le corps; enfin il y en a d'autres qui n'appartiennent en aucune façon à la foi, mais qui sont seulement soumises à la recherche du raisonnement humain, comme la quadrature du cercle, la pierre philosophale, et autres semblables. Et comme ceux-là abusent des paroles de la Sainte Écriture, qui, par quelque mauvaise explication qu'ils leur donnent, croient en pouvoir déduire ces dernières, de même aussi ceux-là dérogent à son autorité qui entreprennent de démontrer les premières par des arguments tirés de la seule philosophie : mais néanmoins tous les théologiens soutiennent que l'on peut entreprendre de montrer que celles-là même ne répugnent point à la lumière de la raison, et c'est en cela qu'ils mettent leurs principales études. Mais pour les secondes, non seulement ils estiment qu'elles ne répugnent point à la lumière naturelle, mais même ils exhortent et encouragent les philosophes de faire tous leurs efforts pour tâcher de les démontrer par des moyens humains, c'est-à-dire tirés des seules lumières de la raison. Mais je n'ai encore jamais vu personne qui assurât qu'il ne répugne point à la nature des choses qu'une chose soit autrement que la Sainte Écriture nous enseigne qu'elle est, si ce n'est qu'il voulût montrer indirectement qu'il ajoute peu de foi à cette Écriture. Car, comme nous avons été premièrement hommes, il n'est pas croyable que, faits chrétiens, quelqu'un embrasse sérieusement et tout de bon des opinions qu'il juge contraires à la raison qui le fait homme, pour s'attacher à la foi par laquelle il est chrétien (1). »

Ces *Remarques* sur le placard de Regius nous montrent Descartes très attaché, et par la seule raison, à la distinction des substances spirituelle et matérielle, que ses disciples, au XVII[e] siècle, lui font honneur d'avoir portée au plus haut point de certitude, de clarté et de précision. Regius, qui avait été un des plus ardents promoteurs de la nouvelle philosophie, soutenait que rien dans la méthode cartésienne, dans les senti-

(1) *Remarques sur un certain placard imprimé aux Pays-Bas.*

ments cartésiens sur les attributs pensée et étendue, n'empêchait de conclure au monisme, soit matérialiste (article II), soit idéaliste (article IX) ; que la vérité du dualisme n'était pas rationellement démontrée et n'était donc entièrement garantie que par la foi. Que fait Descartes? Il réfute vivement et durement ces opinions, qu'il déclare « très pernicieuses et très fausses (1) », et qu'il ne veut pas que l'on considère et que l'on présente comme des conséquences légitimes de ses principes. Il désavoue un disciple infidèle qui « introduit l'incertitude et le doute en sa façon de philosopher, d'où il a soigneusement tâché de les bannir (2) ».

Descartes, qui tenait que la foi doit venir après la raison, parce qu'on est homme avant d'être chétien ; qui, dans une lettre à l'un de ses amis, avouait en lui « cette infirmité », qu'il n'était pas « si touché des choses que la seule foi nous enseigne que de celles qui nous sont avec cela persuadées par des raisons naturelles fort évidentes (3) » ; Descartes n'eût accordé aucune valeur à la preuve malebranchiste de l'existence des corps par l'Écriture. Il eût sans doute cru à la sincérité de Malebranche plus qu'à celle de Regius. Mais en appeler à la foi pour bannir l'incertitude de la philosophie sur la question de la perception externe lui eût paru contraire à la nature des choses.

II

Il n'y a jamais eu, dit Arnauld, de cercle plus vicieux que dans le raisonnement où l'auteur de la *Recherche de la vérité* fonde l'existence des corps sur l'autorité de l'Écriture. « Car il s'agit de savoir si, ayant supposé qu'il n'y a point de corps, et qu'il n'y a que Dieu et mon esprit, je puis demeurer dans cette supposition jusqu'à ce que j'aie la foi, et ne la quitter que par la foi. Et je soutiens que cela est impossible, et que la raison de cet auteur ne le prouve en aucune sorte ; car, dans cette supposition, tant que j'y demeure, je suis obligé de croire qu'il n'y a que Dieu qui ait pu représenter à mon esprit tout ce que j'ai jamais lu de bon ou de mauvais dans les livres, que je sais bien n'avoir pas composés. Il m'aurait donc aussi

(1) *Remarque sur un certain placard imprimé aux Pays-Bas.*

(2) *Les Principes de la philosophie.* Lettre pouvant servir de préface.

(3) *Lettre de Descartes à M. de Zuitlichen* (8 octobre 1642).

bien représenté ce que je me suis imaginé avoir lu dans l'Alcoran que ce que j'ai cru avoir lu dans un livre appelé la Bible : donc, dans l'hypothèse qu'il n'y a que Dieu et mon esprit, si cette raison était bonne au regard de la Bible : que Dieu n'étant point trompeur, et n'y ayant que lui qui ait pu représenter à mon esprit ce que je me suis imaginé avoir vu dans la Bible, cela me doit passer pour incontestable, je ne vois pas pourquoi elle ne serait pas bonne au regard de l'Alcoran. Et ainsi je suis assuré que je ne pourrais sortir de cet embarras, qu'en me servant de la maxime que Dieu ne peut être trompeur, pour me convaincre de la fausseté évidente de cette supposition qu'il n'y a point de corps, mais seulement Dieu et mon esprit : et non pour en conclure qu'avant même d'avoir reconnu l'absurdité de cette hypothèse, des apparences de prophètes, d'apôtres, d'Écriture sainte et de miracles nous pourraient suffire pour ajouter foi à l'Écriture et changer par là ces apparences en réalités (1). »

A quoi Malebranche répond : — « Je ne conclus pas que les choses soient précisément à cause de l'apparence que j'en ai ; mais je conclus que les choses sont, par la foi, jointes aux apparences que j'ai. Ainsi, j'ai autant l'apparence de l'Alcoran que celle de la Bible ; mais la foi me fait recevoir la Bible et rejeter l'Alcoran. Or, je rejette l'Alcoran et je reçois la Bible, à cause des apparences que Dieu, qui n'est point trompeur, m'a données d'apôtres, de miracles et d'autres motifs de crédibilité par rapport à la Bible, et qu'il ne m'a point donné de semblables motifs de crédibilité par les apparences que j'ai eues des livres qui traitent de l'histoire de Mahomet, et par plusieurs autres raisons (2). »

Cette brève réponse est-elle logiquement satisfaisante ? Pour la plupart de ceux qui ont écrit sur le sujet, le cercle vicieux signalé par Arnauld est incontestable. L'argument tiré de la révélation, dit Royer-Collard, est un cercle vicieux évident ; car il suppose que la révélation est prouvée indépendamment des corps, tandis que les preuves de la révélation sont dans des livres qui sont des corps. C'est en vain que Malebranche essaie de prévenir cette objection en disant que, quand bien même ces livres seraient des fantômes, Dieu seul aurait pu les produire ; Arnauld lui a répondu d'une manière qui ne

(1) *Des vraies et des fausses idées*, ch. XXVIII, troisième réflexion.

(2) *Réponse de Malebranche à Arnauld*, ch. XXVI.

souffre pas de réplique. Si je dois croire ce que je lis dans la Bible, parce que Dieu seul peut me le représenter, j'ai même raison de croire ce que je lis dans l'Alcoran : tant que je suis seul avec Dieu dans le monde, et que Dieu seul me parle, je n'ai aucun moyen de discerner la vérité entre des assertions contradictoires dont il est également l'auteur ; c'est au point que les arguments des athées contre son existence acquièrent dans cette hypothèse la même autorité que ceux des défenseurs de la religion qui la démontrent (1). » — « Le témoignage des sens, dit Victor Cousin, le consentement du genre humain, le cri du sens commun ne sont rien à l'obstiné méditatif ; il ne croit à l'existence du monde qu'à l'aide du plus énorme paralogisme, au nom de la révélation déposée dans un livre qui doit exister, puisqu'il est l'ouvrage de Dieu, et que Dieu n'est point trompeur. Voilà certes un étrange emploi du principe cartésien de la véracité divine (2). » — Malebranche, dit M. l'abbé Blampignon, déclare que la raison ne peut rigoureusement démontrer l'existence du monde corporel, et que, pour en être certain, il faut recourir à la foi. Ses adversaires lui objectaient très justement que les principes mêmes de la foi, les motifs de crédibilité réclament la connaissance des corps, et demandent que nous soyons assurés du témoignage des sens... Le principe de la foi, selon Malebranche, suppose la réalité des corps ; et, pour prouver cette réalité même, il en appelle à la foi... La raison n'arrive qu'à des apparences ; la foi suppose des corps ; il est donc nécessaire, pour croire, que ces apparences se transforment en réalités ; et c'est la foi elle-même qui seule obtient ce résultat. Vraiment on n'a plus si bon air après cela à se moquer des cercles vicieux de l'Aristote des scolastiques du XVIe siècle (3). »

Mais M. Georges Lyon défend la logique de Malebranche. Examinant de près le reproche de paralogisme, il ne le trouve pas fondé. Il voit qu'en sa réponse à Arnauld, Malebranche en a très bien fait justice. Quel est le point de départ du raisonnement ? Cette hypothèse idéaliste que dans la Bible, comme dans l'Alcoran, il n'y a que des apparences. Mais, dans la Bible, les apparences sont telles qu'elles obligent ma raison à les rapporter à Dieu ainsi que la Bible où elles me

(1) *Œuvres complètes de Reid*, publiées par Jouffroy avec des *Fragments de Royer-Collard*, t. III, p. 387.

(2) *Histoire générale de la philosophie*, huitième leçon.

(3) *Étude sur Malebranche*, p. 200.

sont présentées. « L'ordre admirable et la liaison vraiment merveilleuse de ces apparences légitiment ma foi en la révélation particulière qu'elles symbolisent. Cette foi, à son tour, implique un monde réel. La consistance et le plein qu'elle réclame pour l'œuvre divin retournent tout d'abord aux apparences qui la suscitèrent, transformées désormais en substantielles réalités. Nos idées autorisent la foi ; et, par réciprocité, la foi réalise nos idées. Grâce à ce tour d'une élégante dialectique, l'accusation de sophisme est déjouée. Il y a là, si l'on préfère, une conspiration de vérités réciproques, nullement un cercle vicieux (1). »

Nous croyons, comme M. Lyon, que le raisonnement de Malebranche est d'une correction irréprochable. Il faut pourtant convenir qu'il ne s'est guère donné la peine d'en expliquer la valeur logique ; ce qu'il eût pu faire aisément, semble-t-il, en développant davantage sa réponse. Quelle est l'objection d'Arnauld, répétée par Royer-Collard ? C'est que, dans l'hypothèse où il n'existe que Dieu et mon esprit et où tout le reste n'est qu'apparence, je suis obligé d'attribuer à Dieu les apparences de l'Alcoran aussi bien que les apparences de la Bible, sachant très bien que je ne suis l'auteur ni des unes ni des autres. Me voilà donc conduit à assigner une origine également divine à des assertions contradictoires, aux enseignements de Mahomet aussi bien qu'à ceux de Jésus-Christ, aux arguments des athées aussi bien qu'à ceux des théistes. Pour ôter toute force à cette objection, je n'ai qu'à introduire cette proposition aussi simple qu'évidente : que Dieu, qui est parfait, ne saurait être en contradiction avec lui-même ; d'où je conclus que, s'il est l'auteur des apparences de la Bible, il ne l'est pas de celles de l'Alcoran. Mais, si elles ne viennent ni de mon esprit ni de Dieu, les apparences de l'Alcoran supposent d'autres êtres que Dieu et mon esprit ; ce qui, sans qu'on aille plus loin, détruit l'hypothèse posée à l'origine. Je ne sais pas encore s'il y a des corps ; mais je sais que mon esprit n'est pas la seule créature existante. Je fais un pas de plus, le dernier, en reconnaissant aux apparences de la Bible des caractères exceptionnels, et je m'assure qu'entre toutes les autres, ces apparences sont vraiment produites par Dieu. Si Dieu en est l'auteur, comme il ne se peut qu'il ne soit véridique, je dois tenir pour vrai ce qui m'y

(1) *L'Idéalisme en Angleterre au* XVIII*e* *siècle*, p. 169.

est représenté ; et je conclus logiquement au réalisme qu'enseigne la Bible, c'est-à-dire Dieu même.

Ainsi, les livres quelconques, comme tous les corps, ne sont d'abord, par hypothèse, que des fantômes. Mais entre ces fantômes divers, entre le fantôme Alcoran et le fantôme Bible, entre les perceptions qui pour moi résultent de l'un et celles qui me viennent de l'autre, la différence est telle qu'il m'est impossible de les considérer, au même titre, comme les effets de la causalité divine. De là la nécessité d'abandonner presque aussitôt que je l'ai conçu le genre d'idéalisme qui ne laisse subsister que Dieu et mon esprit. Je n'étais invinciblement porté à croire qu'à ces deux réalités substantielles. Mais l'idée de la perfection divine m'oblige à en admettre d'autres. Et voilà que tous ces livres fantômes deviennent pour moi des corps réels, après qu'en l'un d'eux, très différent des autres, mon esprit a trouvé la parole de Dieu qui ne trompe pas. « Ce ne fut, a-t-on dit de Malebranche, que parce qu'il lisait la Bible, qu'il crut qu'il y avait des livres (1). » Le mot est spirituel ; il résume l'argument d'une manière piquante, mais en lui donnant un aspect sophistique. Il fallait dire, pour être exact : Ce ne fut que parce qu'il lisait la Bible, qu'il crut que les livres étaient des corps.

Il est clair que Royer-Collard, Cousin et M. l'abbé Blampignon n'ont pas fait le moindre effort pour entrer dans la pensée de Malebranche, pour se mettre à son point de vue. Mais on ne peut s'en étonner. Pour le comprendre et le suivre en ses déductions, pour goûter son « élégante dialectique », il eût fallu moins de prévention contre les doutes idéalistes. Ne se faisaient-ils pas gloire d'être de ceux à qui ces doutes paraissent extravagants et pour qui « le cri du sens commun » est une preuve suffisante ? Pourquoi ont-ils vu si facilement chez « l'obstiné méditatif » un paralogisme qui n'existait pas ? Parce que le réalisme superficiel de Reid, qui satisfaisait leur raison peu exigeante, qui bornait leur horizon philosophique, ne leur laissait voir aucune différence entre les simples données des sens et l'existence des corps.

Ce sens commun et ce consentement universel que vous invoquez, leur eût répondu Malebranche, sont faits de toutes sortes de préjugés ; et c'est l'objet propre de la philosophie

(1) Maupertuis. *Lettres :* IV, Sur la manière dont nous apercevons.

de détruire les préjugés, soit en en découvrant l'erreur, soit en les transformant par des démonstrations exactes en jugements de raison. Il ne sied donc pas à des philosophes de m'opposer le sens commun. Je sais d'ailleurs fort bien qu'il faut beaucoup de temps « avant qu'une opinion, aussi contraire aux préjugés de l'imagination et des sens, aussi abstraite et aussi difficile que la mienne, puisse être généralement reçue, je ne dis pas de tous les hommes, cela n'arrive jamais, je dis des savants, et de cette espèce de savants qui s'appliquent sérieusement à la métaphysique et à la connaissance de l'homme (1) ». J'accorde que la foi suppose le témoignage des sens ; mais je nie que le témoignage des sens implique l'existence des corps. Les sens ne nous donnent rien autre chose que des sensations, des perceptions. Ces perceptions, vous les appelez externes ; mais, considérées en elles-mêmes, elles ne sont jamais qu'intérieures ; et si vous leur attribuez des objets extérieurs, ce n'est que par un jugement naturel qui n'est pas certain et qui peut être corrigé par la raison. La foi suppose le témoignage des sens ; elle fonde la certitude de l'existence des corps : où est le cercle vicieux, si l'on n'étend pas le témoignage des sens au delà de ses vraies limites, si l'on n'identifie pas la certitude de l'existence des corps avec celle des sensations et perceptions ?

Nous avons parlé plus haut de cette espèce d'idéalisme égoïste (2) où ne sont conservées que deux substances : Dieu et l'esprit du philosophe ; Dieu produisant en l'esprit du philosophe les perceptions diverses dont le sens commun rapporte la cause à des objets extérieurs, à des corps. Il se comprend bien que Malebranche ait fait cette hypothèse ; car elle se fonde sur la théorie cartésienne et malebranchiste de la méthode et de la connaissance. D'après cette théorie, je ne puis avoir, tout d'abord, que deux certitudes invincibles : l'une, de conscience ou de sentiment intime, celle de mes perceptions et de l'existence de mon être percevant ; l'autre, de raison, celle de l'existence de l'être nécessaire et infini. Tout le reste est atteint par le doute, et veut être démontré, et ne peut l'être que par le fait de la révélation divine et par le principe de la véracité divine. Mais il est évident qu'une hypothèse qui ne

(1) *Réponse de Malebranche à M. Régis.*

(2) L'idéalisme égoïste absolu n'admet qu'une substance : le moi du philosophe.

pose comme certaines que l'existence de Dieu et celle de mon esprit et met tout le reste en doute, ne se confond pas avec celle qui se borne à douter de la matière. Or, il semble que, selon Malebranche, l'idéalisme hypothétique dont il s'agit soit impliqué par l'immatérialisme hypothétique, et que la connaissance d'esprits autres que celui du philosophe, disons, si l'on veut, la connaissance de plusieurs esprits créés, soit logiquement subordonnée à la démonstration de l'existence des corps.

Rien de plus contestable, à notre sens, que cette subordination. En quoi est-elle nécessaire? Qu'y a-t-il d'impossible en la coexistence de l'hypothèse immatérialiste avec celle d'une pluralité d'esprits créés chez lesquels Dieu produit des perceptions diverses, régulièrement associées, soumises à des lois de succession invariable? Pourquoi n'admettrait-on pas entre ces esprits créés des rapports, une action et une communication mutuelles, dont les conditions et les modes auraient été préétablis par le créateur? Qui empêche, par exemple, de supposer que, d'après ces conditions préétablies, des volitions déterminées suscitent dans le même esprit, et d'un esprit à l'autre, des perceptions déterminées, chaque esprit pouvant se donner à lui-même et faire éprouver aux autres certaines sensations? Qui empêche de supposer que les sensations que ma volonté fait naître en un autre esprit peuvent devenir, pour cet autre esprit, en vertu de l'association mentale et par ma volonté, les signes de mes propres perceptions, simples ou composées, de mes sentiments, de mes désirs, de mes pensées quelconques; et qu'ainsi chaque esprit, assuré de sa propre existence par la conscience de ses perceptions, peut la révéler aux autres par certaines sensations qu'il fait naître en eux, c'est-à-dire par les signes qu'il en donne à leur conscience?

Dans cette hypothèse, un livre n'est pas un corps; ce que le réalisme y considère comme substance matérielle n'est qu'*apparence*, ou, comme nous disons aujourd'hui, que *phénomène*. En d'autres termes, un livre est pour mon esprit (et pour les autres) un groupe de sensations actuelles ou possibles. Il est cela d'abord; mais il est encore autre chose. Ces sensations ne sont pas seulement des états actuels ou possibles de ma conscience, ce sont en outre des signes d'une conscience autre que la mienne, des signes par lesquels se fait connaître à mon esprit un autre esprit qui existe ou qui a existé réelle-

ment, celui qui a exprimé dans ce livre ses perceptions, ses sentiments et ses pensées, à lui. Je n'ai donc aucun besoin de croire que ce livre, quel qu'il soit, ait une réalité corporelle, pour admettre l'existence actuelle ou passée de l'esprit qui s'y révèle. Avant d'avoir remarqué la différence qui existe entre ces deux livres, l'Alcoran et la Bible, avant d'avoir reconnu dans le second la parole de Dieu, je suis amené par la plus naturelle et la plus forte des inductions à juger qu'ils viennent l'un et l'autre d'esprits créés comme le mien. L'immatérialisme ne me l'interdit nullement. Par suite, ce qui dans l'objection d'Arnauld portait contre un idéalisme plus radical, perd toute force et cesse d'embarrasser. Je l'écarte facilement sans même alléguer cette raison générale, que l'être parfait ne peut, dans les apparences qu'il me présente, se mettre en contradiction avec lui-même. C'est seulement après que la parole orale ou écrite m'a fait connaître l'existence d'esprits créés autres que le mien, que j'arrive à trouver dans la Bible les signes de la pensée divine, et que, sur le témoignage infaillible et véridique de Dieu même, je suis obligé, comme le veut Malebranche, de croire qu'il y a des corps.

Le témoignage de Dieu même! Est-il vrai que la Bible m'apporte clairement ce témoignage sur la question dont il s'agit? J'y lis que Dieu a créé le ciel et la terre : voilà qui est certain. Mais est-ce que les mots *ciel, terre*, expriment, peuvent exprimer autre chose que des sensations actuelles ou possibles? Suis-je obligé de leur donner une signification réaliste? Ne puis-je appliquer des termes qui jusqu'ici ont reçu cette signification au système des lois divines qui conditionnent les sensations et les idées et leurs rapports? Ne puis-je faire consister ce qu'on appelle le *monde extérieur* en ce système de lois établies par Dieu lors de la création des esprits? Et pourquoi ne conserverais-je pas cette dénomination, en l'entendant dans un sens immatérialiste? N'est-ce pas une loi du langage, que les premières acceptions et définitions des mots, lesquelles viennent des jugements naturels, soient corrigées par les jugements de réflexion? Dieu, dans la Bible, s'adresse aux hommes; il parle le langage ordinaire des hommes : est-il moins absurde d'invoquer ce langage en faveur du réalisme d'Aristote ou de Descartes qu'en faveur du système astronomique de Ptolémée ou de Tycho-Brahé? Malebranche lui-même ne s'élève-t-il pas contre ceux qui citent

des expressions de l'Ecriture pour soutenir et imposer au nom de la foi telles ou telles opinions de physique et de philosophie (1)? Parmi ces opinions dont il ne veut pas que l'on demande la preuve au livre divin, ne voyons-nous pas figurer celle qui attribue aux objets les qualités sensibles? Mais pourquoi la Bible servirait-elle à prouver l'objectivité des qualités primaires plutôt que celle des qualités secondaires, le réalisme de Descartes plutôt que celui d'Aristote?

Malebranche eût peut-être douté du témoignage rendu par le Bible à l'existence des corps, s'il eût pu l'interpréter avec la liberté d'un protestant. Mais il était catholique, et, derrière l'autorité de l'Ecriture, il voyait l'autorité de l'Eglise. Ce n'est pas de la foi chrétienne, c'est de la foi spécifiquement catholique qu'au fond il tirait sa preuve. L'Eglise commandant, le doute, pensait-il, n'est plus libre et ne saurait se prolonger. La foi, dans le catholicisme, est obéissance. Un passage du *VIe Entretien métaphysique* montre bien que tels étaient ses sentiments :

« Je compare, dit-il, toutes les apparences (qui me sont présentées) avec l'idée de Dieu, la beauté de la religion, la sainteté de la morale, la nécessité d'un culte ; et enfin je me trouve porté à croire ce que la foi nous enseigne. Je le crois, en un mot, sans avoir besoin de preuve démonstrative en toute rigueur ; car rien ne me paraît plus déraisonnable que l'infidélité, rien de plus imprudent que de ne se pas rendre à la plus grande autorité qu'on puisse avoir dans des

(1) « Il y a bien des gens qui croient, mais d'une foi constante et opiniâtre, que la terre est immobile au centre du monde ; que les animaux sentent une véritable douleur ; que les qualités sensibles sont répandues sur les objets ; qu'il y a des formes ou des accidents réels distingués de la matière, et une infinité de semblables opinions fausses ou incertaines, parce qu'ils se sont imaginé que ce serait aller contre la foi que de le nier. Ils sont effrayés par les expressions de l'Écriture sainte, qui parle pour se faire entendre, et qui, par conséquent, se sert des manières ordinaires de parler, sans dessein de nous instruire de la physique... Ils ne voient pas que Josué, par exemple, parle devant ses soldats comme Copernic même, Galilée et Descartes parleraient au commun des hommes, et que, quand même il aurait été dans le sentiment de ces derniers philosophes, il n'aurait point commandé à la terre qu'elle s'arrêtât, puisqu'il n'aurait point fait voir à son armée, par des paroles que l'on n'eût point entendues, le miracle que Dieu faisait pour son peuple. Ceux qui croient que la terre est immobile ne disent-ils pas à leurs valets, à leurs amis, à ceux même qui sont de leur sentiment, que le soleil se lève ou qu'il se couche? S'avisent-ils de parler autrement que tous les autres hommes dans le temps que leur principal dessein n'est pas de philosopher? » (*Recherche de la vérité*, liv. IV, ch. XII.)

choses que nous ne pouvons examiner avec l'exactitude géométrique, ou parce que le temps nous manque, ou pour mille autres raisons. Les hommes ont besoin d'une autorité qui leur apprenne les vérités nécessaires, celles qui doivent les conduire à leur fin; et c'est renverser la Providence que de rejeter l'autorité de l'Eglise. Cela me paraît évident. Or, la foi m'apprend que l'Ecriture est un livre divin; et ce livre ou son apparence me dit nettement et positivement qu'il y a mille et mille créatures. Donc, voilà toutes mes apparences changées en réalités (1). »

Ainsi, Malebranche voyait dans la Bible « un livre divin », parce qu'il croyait à l'Eglise (2); parce qu'il n'y avait, à ses yeux, rien de plus « déraisonnable » que de ne se pas

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, sixième Entretien, VIII.

(2) « Saint Augustin a eu raison de dire que, sans l'Église, il ne croirait pas à l'Évangile. Comment est-ce que les simples peuvent être certains que les quatre Évangiles que nous avons ont une autorité infaillible? Les ignorants n'ont aucune preuve qu'ils sont des auteurs qui portent leur nom et qu'ils n'ont point été corrompus dans les choses essentielles, et je ne sais si les savants en ont des preuves bien sûres. Mais quand nous serions certains que l'Évangile de saint Mathieu, par exemple, est de cet apôtre, et qu'il est tel aujourd'hui qu'il l'a composé, assurément, si nous n'avons point d'autorité infaillible qui nous apprenne que cet évangéliste a été divinement inspiré, nous ne pouvons point appuyer notre foi sur ses paroles comme sur celles de Dieu même...

« Mais je veux bien que tous ceux qui lisent l'Écriture sachent, par une révélation particulière, que l'Évangile est un livre divin et qui n'a point été corrompu par la malice et la négligence des copistes : qui nous en donnera l'intelligence? Car la raison ne suffit pas pour en prendre toujours le vrai sens. Les sociniens sont raisonnables aussi bien que les autres hommes, et ils y trouvent que le Fils n'est point consubstantiel au Père. Les calvinistes sont hommes comme les luthériens, et ils prétendent que ces paroles: *Prenez, mangez, ceci est mon corps*, signifient, dans le lieu où elles sont, que ce que Jésus-Christ donne à ses apôtres n'est guère que la figure de son corps. Qui détrompera les uns ou les autres? » (*Entretiens sur la métaphysique*, treizième Entretien, XI.)

On ne peut lire ce passage sans être frappé de la contradiction qui existe entre l'exégèse scientifique de l'Écriture et l'infaillibilité de l'Église. Cette contradiction résulte de la nature des choses. L'idée même de l'exégèse scientifique suppose nécessairement le doute sur l'infaillibilité de l'Église. La foi à l'infaillibilité de l'Église exclut nécessairement toute méthode et même toute idée d'exégèse scientifique. Ce n'est que dans le protestantisme que l'exégèse scientifique a pu naître et se développer.

Remarquons encore, à propos du passage cité, que la foi de Malebranche à l'autorité de l'Église s'accordait bien avec sa conception mathématique de la science, de la démonstration et de la certitude. Cette conception détournait son attention et son estime des vraisemblances et probabilités, des preuves ou demi-preuves inductives. La grande autorité à laquelle il était heureux de se rendre le confirmait dans son mépris de géomètre, de cartésien, d'évidentiste, pour tout ce que nous appelons science historique. Elle le dispensait de recherches laborieuses et de vaines conjectures.

rendre à la « grande » autorité dont les hommes « ont besoin » pour atteindre leur fin ; parce que la négation de cette autorité était, pour lui, la négation de la Providence. Ce livre divin, il le lisait, peut-on dire, à travers les lunettes de l'Eglise ; il n'y trouvait que ce qu'y trouvait l'Eglise ; il y trouvait les mystères de l'incarnation et de la transubstantiation, parce que l'Eglise les y trouvait. Hamilton ne se trompe pas, quand il dit que, dans la doctrine de Malebranche, le monde matériel conservé était une « excroissance catholique ». Et ce sont bien, sans doute, comme il le dit encore, les deux dogmes de l'incarnation et de la transsubtantiation, le second surtout, qui s'opposaient à ce qu'un philosophe catholique se débarrassât de cette excroissance.

La transsubstantiation devait être, semblait-il, le grand obstacle. Celui qui venait de l'incarnation n'eût peut-être pas été insurmontable ; car il est facile de définir et d'expliquer l'incarnation en termes de métaphysique idéaliste. Le Verbe s'est fait chair : voilà le dogme. — J'entends par là, dit l'immatérialiste, que le Verbe s'est uni à une âme humaine, soumis aux conditions d'une vie humaine, aux conditions qui déterminent les sensations et les perceptions d'un homme. C'est tout ce que la foi peut demander. — Mais que faites-vous de l'idée de chair ? — J'en retranche celle de matière, une fiction métaphysique ; j'y laisse tout ce quelle contient de positif et de réel, tout ce qui peut intéresser la religion. — En réduisant la chair du Christ à une apparence, vous faites revivre une ancienne hérésie, le docétisme. Pas du tout : le docétisme refusait au Verbe fait chair la faculté de sentir la douleur : est-ce l'entité matière qui sent la douleur ? Est-ce que je nie la nature humaine du Christ, la réalité de ses souffrances, de sa passion et de sa mort ?

L'incarnation pouvait subsister dans l'idéalisme, si l'on voulait bien faire attention que le nouveau sens métaphysique donné au mot *chair* n'en faisait une apparence en Jésus-Christ que parce qu'elle en faisait une en tous les hommes, si bien que rien n'était changé à la nature et aux rapports des choses, l'idée d'apparence, ainsi généralisée, devenant celle même de réalité. Il est clair que cette généralisation de l'idée d'apparence lui donne un caractère absolument nouveau, ce qui est aujourd'hui et depuis longtemps marqué par le mot *phénomène*, dont l'emploi est général dans le langage scientifique ? Notons à ce propos, — la remarque

ne manque pas d'intérêt, et elle ne nous éloigne pas de notre sujet, — qu'on oublie l'évolution curieuse du langage, liée à celle de l'idéalisme, quand on oppose le noumène au phénomène et qu'on estime cette opposition logiquement nécessaire. On met dans le second de ces mots une idée qui n'y est plus; on n'en met plus, on ne peut plus en mettre aucune dans le second. On ne voit pas que celui-ci est devenu vide de sens, tandis que et parce que le sens de celui-là s'est étendu au point de comprendre tout objet de connaissance et de pensée. On est dupe d'une illusion qui vient de l'étymologie: il semble que *phénomène* signifie encore ce qui est *visible*, et *noumène* ce qui est *intelligible*. Mais il ne faut qu'un peu de réflexion pour comprendre que tout le contenu positif du noumène a été, pour ainsi dire, successivement résorbé, et que le phénomène, successivement accru et enrichi, est devenu le véritable et unique noumène.

Au XVII[e] siècle, le mot *phénomène* n'avait pas le sens général qu'il a reçu à notre époque et qui a fini par passer de la langue des savants dans celle de tout le monde. Malebranche ne se sert que du mot *apparence ;* et il est probable qu'il était lui-même, jusqu'à un certain point, dupe de ce mot. Il doutait, au fond, beaucoup moins de l'existence des corps que de la manière dont on prétendait les connaître. Son doute idéaliste était surtout méthodique. Il tendait et devait servir à mettre en lumière et à faire prévaloir la vraie théorie de la connaissance du monde extérieur. Descartes avait montré que cette connaissance dépend de celle de Dieu. Il y avait en Malebranche un théologien qui n'était sans doute pas fâché de la subordonner, par un progrès nouveau, non seulement aux principes de la religion naturelle, mais encore à la religion révélée et de solidariser ainsi la cause du réalisme et celle de la foi catholique. « Réduisez un incrédule à nier qu'il y ait des corps, il aura bientôt honte de l'être, s'il n'est pas tout à fait insensé (1). » Ces mots de d'Alembert expriment une pensée qui a bien dû se présenter quelquefois à l'esprit de ce théologien.

Il ne paraît pas que Malebranche ait été jamais tenté de proposer une explication immatérialiste de l'incarnation du Verbe, non plus que donner un sens immatérialiste au ciel, à

(1) *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*, VI.

la terre et aux différents corps que l'Ecriture dit avoir été créés par Dieu. Mais lors même qu'il en eût été tenté, son idéalisme eût certainement reculé, — Hamilton l'a bien vu, — devant le dogme de la transsubstantiation. C'est que ce dogme est un produit du réalisme aristotelicien, adopté par les scolastiques. Les termes qui le définissent témoignent de son origine. Formulé d'après les distinctions établies par une métaphysique réaliste, il est lié à cette métaphysique et ne peut s'en séparer. Il distingue expressément dans le pain et dans le vin eucharistiques la substance et les accidents ou espèces. Il affirme expressément que la substance est transmuée en une autre pendant que les accidents restent les mêmes. Que sont ces accidents ? Ce sont les qualités sensibles ou secondaires, couleur, saveur, odeur, chaleur, etc. ; et puis encore les qualités primaires ou essentielles, étendue, figure, mobilité. Mais ces deux espèces de qualités, dit l'idéaliste, ne sont que sensations et perceptions, et tout corps s'y réduit. Elles dépendent de l'esprit et ne sont rien hors de l'esprit. Les prétendus accidents sont tout, et la puissance divine n'a pas à les séparer de la prétendue substance, qui n'est rien. En eux seuls ont toujours consisté le pain et le vin; en eux seuls ils consistaient avant les paroles sacramentelles ; dire que les accidents du pain et du vin subsistent après ces paroles, c'est dire qu'après ces paroles le pain et le vin subsistent tout entiers ; c'est dire que la consécration n'a opéré aucun changement. La transsubstantiation devient un mot vide de sens, par la raison toute simple qu'il n'y a pas de substance à transmuer. L'idéalisme ne permet au sentiment religieux que l'interprétation calviniste de la cène ; il en repousse l'interprétation catholique.

Mais, dira-t-on, ces sensations et perceptions liées, actuelles et possibles, auxquelles se réduisent les corps, se produisent dans un ordre et selon des lois que Dieu a établis en créant ces esprits, les hommes. Ce système de lois est extérieur et antérieur à chaque esprit, dont il conditionne l'activité. Il forme une sorte de milieu commun dans lequel et par lequel s'exercent toutes les activités psychiques. Ne peut-on le considérer comme l'équivalent idéaliste des substances corporelles ? Et si rien n'empêche de conserver le mot *substance* avec un sens nouveau, pourquoi ne conserverait-on, avec un sens nouveau, l'expression *transmutation de substance ?* Pourquoi le dogme qui porte le plus clairement la

marque d'un réalisme systématique ne pourrait-il pas, lui-même, être défini, traduit en langage idéaliste ? Ne pourrait-on dire, par exemple, que, sous les lois qui conditionnent la perception des espèces eucharistiques, le sacrement établit les conditions de rapports nouveaux et mystérieux avec l'homme-Dieu?

Nous ne savons ce que penseraient aujourd'hui les chefs de l'Eglise de cette étrange et hardie traduction. La jugeraient-ils inoffensive et tolérable? La laisseraient-ils passer? Cela est bien douteux; car, telle qu'elle peut être conçue, elle s'applique mieux, nous semble-t-il, à l'idée luthérienne de consubstantiation qu'à celle de transsubstantiation. Mais il est certain qu'elle n'aurait pas été accueillie favorablement au XVII[e] siècle, et que Malebranche n'aurait jamais osé en prendre la responsabilité, lors même qu'elle n'eût pas été, à ses yeux, scandaleuse et impie. Etait-il admissible que ce dogme de l'eucharistie sorti, sous une forme arrêtée, rigide, des controverses, des décrets et des anathèmes, repassât, en quelque manière, à l'état fluide, pour la satisfaction des philosophes ? Il parut longtemps, rappelons-le, très difficile et très contestable qu'il pût, sans en être atteint, se détacher assez du système particulier dans lequel il avait été pensé et défini, pour s'accommoder même du réalisme cartésien. Et ce ne fut pas une petite affaire de vaincre cette difficulté qui menaçait la fortune de la nouvelle philosophie. On reprochait à Descartes, comme en témoignent les *Quatrièmes objections*, une conception de la matière où était niée la distinction réelle et devenait, par suite, impossible la séparation de la substance et de l'accident étendue (1). On soutenait, contre Malebranche et

(1) « Ce dont je prévois, dit Arnauld, que les théologiens s'offenseront le plus est que, selon les principes de M. Descartes, il ne semble pas que les choses que l'Église nous enseigne touchant le sacré mystère de l'eucharistie puissent subsister et demeurer en leur entier, car nous tenons pour article de foi que la substance du pain étant ôtée du pain eucharistique, les seuls accidents y demeurent. Or, ces accidents sont l'étendue, la figure, la couleur, l'odeur, la saveur et les autres qualités sensibles.

« De qualités sensibles, notre auteur n'en reconnaît point, mais seulement certains différents mouvements des petits corps qui sont autour de nous, par le moyen desquels nous sentons ces différentes impressions, lesquelles après nous appelons du nom de *couleur*, de *saveur*, d'*odeur*, etc. Ainsi il reste seulement la figure, l'étendue et la mobilité. Mais notre auteur nie que ces facultés puissent être entendues sans quelque substance en laquelle elles résident, et, partant aussi, qu'elles puissent exister sans elle ; ce que même il répète dans ses Réponses aux premières Objections.

« Il ne reconnaît point aussi entre ces modes ou affections et la substance, d'autre distinction que la formelle, laquelle ne suffit pas, ce semble,

contre son disciple André, que, sous les espèces du pain, le corps de Jésus-Christ devait conserver, en un volume indéfiniment réductible, toutes les parties dont il était composé, et qu'il fallait donc admettre que ces parties se pénétraient mutuellement, ce qui allait contre ce qu'enseignaient les cartésiens des propriétés essentielles de la matière. Ainsi l'ancien réalisme semblait associé indissolublement à la foi. Le nouveau, malgré ses protestations et ses explications, était accusé d'hétérodoxie (1). Comment eût-on supporté l'idéalisme?

pour que les choses qui sont ainsi distinguées puissent être séparées l'une de l'autre, même par la toute-puissance de Dieu. » (*Quatrièmes objections faites par Arnauld.*)

Il est certain que la théorie cartésienne de la matière ruinait la doctrine thomiste, devenue classique, des accidents absolus, qui servait en théologie à rendre compte du changement opéré par la consécration eucharistique. Pour saint Thomas, disciple d'Aristote, il y avait en tout corps un principe substantiel différent de l'étendue et dont l'étendue n'était qu'un accident. Entre l'accident étendue et son principe ou sujet, la distinction était réelle et, par suite, la séparation concevable. Selon Descartes, l'étendue était l'essence de la matière ; elle n'en pouvait être distinguée que par abstraction. C'est ce qu'il exprimait en disant que la distinction de la matière et de l'étendue n'était que formelle ou modale. Il ne mettait pas d'autre idée sous le mot *matière* que sous celui d'*étendue*. Mais s'il en était ainsi, l'étendue précise du pain subsistant après la consécration, la matière, inséparable de cette étendue, devait subsister également. Le principe substantiel ou sujet que les scolastiques supposaient derrière l'étendue, ne pouvait, dit très bien Malebranche (*Recherche de la vérité*, liv. III, 2[e] partie, ch. VIII), « servir de rien pour expliquer les effets naturels » ; on en parlait « sans concevoir distinctement ce qu'on disait », sans en avoir « d'autre idée qu'une générale et de logique ». Les physiciens devaient, on le comprend, lui préférer la matière de Descartes. Mais ce substrat mystérieux, précisément parce qu'il échappait à toute conception distincte, se prêtait beaucoup mieux que la matière de Descartes à la transmutation surnaturelle que les théologiens catholiques avaient besoin de maintenir. Comme on n'en pouvait rien dire qui eût un sens, on n'en pouvait rien contester. Substance du pain, qui empêchait de faire de cet x, où n'est, selon Malebranche, « rien de réel pour la raison », la substance du corps de Jésus-Christ »?

(1) Cette accusation faisait travailler les esprits. Les cartésiens s'ingéniaient à y répondre. Mais ils ne s'accordaient pas dans les explications qu'ils donnaient; en quoi l'on voyait qu'ils avaient peine à en trouver une qui levât toutes les difficultés. « Ils disent, remarque Jurien (dans sa *Politique du clergé de France*), qu'ils parlent en philosophes, et non pas en théologiens : qu'ils considèrent la matière dans son état naturel, quand ils la définissent par l'étendue, ou qu'ils la disent essentiellement impénétrable : qu'ils ne se mettent pas en peine de ce qu'elle peut être dans cet état surnaturel où Dieu la peut mettre par sa puissance. Ils se tournent de cent côtés. Les uns disent que l'étendue est de l'essence du corps, mais non pas une telle étendue ; que le corps que Jésus-Christ avait à l'âge d'un an était le même corps que celui qu'il avait à l'âge de trente ans : que le corps de Jésus-Christ peut être dans l'eucharistie n'ayant que la grandeur de la barbe d'un ciron, et que cette étendue peut suffire pour sauver cette vérité que l'essence du corps consiste dans l'étendue. Ils disent encore que l'essence du corps de Jésus-Christ consiste dans une certaine petite partie du

Ce serait, d'ailleurs, une erreur de penser que, chez Malebranche, la croyance à l'existence de la matière manquait, au moindre degré, de sincérité philosophique. Se rendre sur ce point à l'autorité de l'Eglise ne lui causait aucune peine, ne lui demandait aucun sacrifice intellectuel. C'est qu'il ne séparait pas, comme Descartes, la raison naturelle de la foi, la philosophie de la théologie. Il les associait intimement, au contraire, et les fondait en un système unique de moyens de connaître et en un système unique de certitudes. Il parlait très sérieusement des deux substances unies en l'homme, l'âme et le corps; des lois qui régissent l'union de ces deux substances; des rapports qu'établissent ces lois entre l'homme et les autres corps réels dont le monde extérieur est composé. Il n'entendait pas sortir du réalisme cartésien. Et ce réalisme prenait en son esprit un sens moral, religieux, mystique, auquel on n'a peut-être pas fait suffisamment attention. Prouvée, comme fait, par la révélation divine, la création des corps s'expliquait rationnellement par sa finalité. Pourquoi Dieu a-t-il voulu unir des esprits à des corps? « C'est apparemment que Dieu a voulu nous faire mériter par une espèce de sacrifice et d'anéantissement de nous-mêmes la possession des biens éternels. Assurément cela paraît juste et conforme à l'ordre. Maintenant nous sommes en épreuve dans notre corps. C'est par lui, comme cause occasionnelle, que nous recevons de Dieu mille et mille sentiments divers qui sont la matière de nos mérites par la grâce de Jésus-Christ (1). »

Ainsi, selon Malebranche, la création de monde matériel avait sa raison d'être dans l'état d'épreuve que les âmes humaines sont appelées à traverser. Cette vue lui tenait fort au cœur, car il la reproduit dans ses *Méditations chrétiennes*.

cerveau qui est presque insensible, à laquelle l'âme est attachée, et qu'en supposant que dans l'eucharistie il n'y a que cette partie essentielle du corps du Seigneur, il y peut être corporellement sans y occuper beaucoup de lieu. D'autres disent que Dieu fait illusion aux sens, et qu'après la consécration, ce qui paraît du pain est réellement le corps de Jésus-Christ; que ce corps de Jésus-Christ est étendu ; mais que Dieu, par sa puissance, fait que cette étendue demeure invisible ; que souvent les corps conservent leur étendue, sans que cette étendue soit sensible. Quand nous regardons un géant de dessus une montagne, disent-ils, il nous paraît un pygmée ; cependant il conserve toute son étendue. »

Sur le reproche fait par les théologiens zélés aux cartésiens et aux malebranchistes de ruiner le dogme de la présence réelle en niant les accidents absolus et la pénétration des parties du même corps, il faut lire les *Fragments de philosophie moderne*, de Cousin, p. 366, 367, 370 et suiv.

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, quatrième Entretien, XII.

« Dieu, fait-il dire au Verbe, Dieu ne t'a donné un corps, aussi bien qu'à moi, que comme une victime, que tu dois, aussi bien que moi, lui sacrifier, pour mériter ta récompense. » Et un peu plus loin : « Ce corps que Dieu t'a donné, comme à moi, afin qu'en l'immolant tu te sacrifies toi-même, et que tu mérites ainsi légitimement ta récompense, ce corps, dis-je, ne se laissera pas lier sur le bûcher comme une innocente victime... Ta victime, qui doit être la matière de tes mérites et de tes triomphes, sera, si tu ne veilles sur toi-même, le sujet de ta honte et de ton supplice. Oui, mon fils, tu es en épreuve dans ton corps, et cette épreuve est rude, mais c'est pour savoir si tu seras enfin trouvé digne d'entrer dans mon temple et de jouir de la félicité de Dieu même (1). »

Cette explication téléologique du réalisme se retrouve en une autre théorie du philosophe. Il n'admet pas que nous voyions en Dieu la nature de l'âme, comme nous y voyons celle des corps. D'où vient cette différence ? Pourquoi l'idée de la substance spirituelle est-elle obscure ? Elle devait l'être, répond Malebranche ; car, si elle eût été claire, elle eût diminué l'union de l'âme et du corps, laquelle convenait à l'état d'épreuve qu'implique notre destination morale et religieuse. « Je ne dois point, mon fils, te donner maintenant une idée claire de ta substance, par deux raisous principales. Premièrement, parce que, si tu voyais clairement ce que tu es, tu ne pourrais plus être uni si étroitement avec ton corps ; tu ne le regarderais plus comme une partie de toi-même. Malheureux, comme tu es présentement, tu ne veillerais plus à la conservation de ta vie. Enfin tu n'aurais plus de victime à sacrifier à Dieu ; car, au lieu que, par les misères qui accompagnent la vie et par la mort qui la finit, tu t'offres toi-même en sacrifice à ma justice, à cause que tu regardes ton corps comme ton être propre, tu te croirais au contraire par la mort délivré de tous maux... Secondement, parce que l'idée d'une âme est un objet si grand et si capable de ravir les esprits de sa beauté, que si tu avais l'idée de ton âme, tu ne pourrais plus penser à autre chose..... Si tu avais une idée claire de toi-même, si tu voyais en moi cet esprit archétype sur lequel tu as été formé, tu découvrirais tant de beautés et de vérités en le contemplant, que tu négligerais tous tes devoirs (2). »

(1) *Méditations chrétiennes*, vingtième méditation, 11, 17.

(2) *Ibid.*, neuvième méditation, 19, 20, 21.

Mais cette considération avait-elle la portée que lui attribuait Malebranche ? Y pouvait-on voir une raison suffisante de la création du monde matériel ? Pour établir les conditions morales de la vie présente, Dieu n'avait-il eu d'autre moyen que d'unir les âmes à des corps ? L'état d'épreuve ne pouvait-il se concevoir sans cette hypothèse ? Le dualisme était-il nécessaire pour fournir à l'âme humaine l'occasion des devoirs à remplir, des mérites à acquérir, des vertus à pratiquer, de la perfection à atteindre par le sacrifice ? L'idéaliste peut ici répondre que l'épreuve ne porte, en fait, que sur des inclinations, lesquelles ne supposent que des sensations, des perceptions et des idées ; que, si les sensations, les perceptions, les idées et les inclinations sont indépendantes de l'existence des corps, la vertu, le sacrifice et le mérite peuvent et doivent l'être également ; que l'on peut, d'ailleurs, conserver plein et entier leur sens moral, religieux, mystique à ces termes de *corps à immoler*, à *lier sur le bûcher comme une victime*, sans y envisager autre chose que la lutte obligatoire et douloureuse de la volonté contre les penchants inférieurs ; que, si ces penchants, qui appartiennent à l'âme aussi bien que les sentiments élevés, posent la question du mal, les substances corporelles du cartésianisme ne servent de rien pour la résoudre ; en un mot, que la morale et la théodicée n'ont pas plus besoin que la physique de l'idole de la matière.

III

Il y a des corps : la réflexion n'a pu reconnaître d'erreur en ce jugement naturel, et la foi l'a confirmé. Mais ces corps, comment les percevons-nous et les connaissons-nous ? C'était, pour Malebranche, la vraie question ; au fond, la seule ; car son doute idéaliste y était lié, et ce doute, de raison théorique, la raison pratique (morale et religion) l'avait résolu d'avance en son esprit.

L'ancienne philosophie expliquait la perception des corps par leur action sur l'esprit. Nulle difficulté à cette action, avaient dit les atomistes, qui ne connaissaient d'autre substance que la matière ; les objets extérieurs ont la faculté d'émettre, d'envoyer aux sens, et, par les sens, à l'âme des espèces ou images ou idées (termes synonymes) qui les représentent. Ces espèces sont étendues et matérielles, comme

les objets d'où elles viennent ; et l'âme peut les recevoir, parce qu'elle est elle-même étendue et matérielle. Mais les scolastiques, qui mettaient une différence de nature entre l'âme et le corps, avaient dû spiritualiser les espèces : d'abord matérielles, il fallait, disaient-ils, qu'elles se transformassent pour être, en quelque sorte, appropriées à la nature de l'âme ; elles ne pouvaient y être reçues qu'à la condition de devenir immatérielles ; elles le devenaient par l'opération des sens et de l'entendement.

A cette théorie de la perception et de la connaissance des corps, la nouvelle philosophie en substituait une autre. Elle supprimait les espèces impresses, expresses et intelligibles des scolastiques. Mais elle maintenait dans les corps une faculté active qui révèle leur existence, qui produit en notre esprit les idées que nous avons de leurs propriétés. « Je ne puis douter, dit Descartes, qu'il n'y ait en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles ; mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrais aucunement servir s'il n'y avait aussi en moi, ou en quelque autre chose, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or, cette faculté active ne peut être en moi, en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune façon, et même souvent contre mon gré ; il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui sont produites par cette faculté, soit contenue formellement et éminemment ; et cette substance est ou un corps, c'est-à-dire une nature corporelle, dans laquelle est contenu en effet ce qui est objectivement et par représentation dans ces idées ; ou bien c'est Dieu même... dans lequel cela même est contenu éminemment (1). » Il s'agit de savoir si cette faculté active, nécessaire à la production des idées des corps, doit être placée dans les corps mêmes, ou réservée à Dieu. Descartes prononce qu'on est obligé par la raison de l'attribuer aux corps mêmes, comme on y est porté par l'inclination naturelle, attendu que Dieu ne nous fait savoir en aucune façon qu'elle lui appartienne exclusivement. Et même, cette

(1) *Méditations*, méditation sixième.

faculté active, dont il faut, selon lui, croire que les corps peuvent être et sont les sujets, lui paraît fournir, en vertu du principe de la véracité divine, l'unique et suffisante preuve de leur existence.

Comment cette faculté active dont les corps sont doués nous les fait-elle percevoir et connaître? Descartes explique que leurs mouvements divers se communiquent à nos organes et à nos nerfs, puis à notre cerveau, où notre âme est présente par son mode spécial d'agir et de pâtir. Ils excitent en l'âme les diverses sensations de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher, et en même temps y éveillent les notions ou idées innées d'étendue et de mouvement. Ces idées prennent des déterminations particulières correspondantes et semblables aux corps qui les ont éveillées par leurs mouvements ; à quoi s'associent étroitement les sensations ou idées sensibles de couleur, de saveur, de dureté, etc., que les mêmes mouvements ont excitées.

Ainsi, dans la doctrine cartésienne, la connaissance des corps n'est acquise ni par la perception médiate des anciens philosophes, ni par une perception immédiate. Nous ne recevons nullement du dehors les idées que nous avons de leurs qualités primaires ou secondaires. Nous ne les recevons ni directement, ni par l'intermédiaire de ces êtres représentatifs qu'on appelait espèces. Toutes, en réalité, viennent de notre propre fonds. Mais l'esprit en fait des applications particulières, ensuite de l'action que viennent à exercer sur lui par les sens les divers objets extérieurs ; et ainsi naissent les idées de ces objets, lesquelles ne méritent le nom d'*adventices* que par les conditions et circonstances où elles sont produites. Cette théorie innéiste est nettement formulée en un passage qui n'a peut-être pas été assez remarqué.

Régius, en son placard intitulé *Explication de l'esprit humain* (art. XII et XIII), s'était prononcé contre les idées innées. « L'esprit, disait-il, n'a pas besoin d'idées ou de notions ou d'axiomes qui soient nés ou naturellement imprimés en lui; mais la seule faculté qu'il a de penser lui suffit pour exercer ses actions. Et partant, toutes les communes notions qui se trouvent empreintes en l'esprit tirent toutes leur origine, ou de l'observation des choses, ou de la tradition. » Ces propositions, d'esprit gassendiste, étaient absolument contraires au rationalisme cartésien. Descartes les repousse avec force, ce qui le conduit à préciser ses vues sur le sujet :

« Cela est tellement faux, dit-il, que quiconque a bien compris jusqu'où s'étendent nos sens, et ce que ce peut être précisément qui est porté par eux jusqu'à la faculté que nous avons de penser, doit avouer, au contraire, qu'aucunes idées des choses ne nous sont représentées par eux telles que nous les formons par la pensée ; en sorte qu'il n'y a rien dans nos idées qui ne soit naturel à l'esprit ou à la faculté qu'il a de penser, si seulement on excepte certaines circonstances qui n'appartiennent qu'à l'expérience. Par exemple, c'est la seule expérience qui fait que nous jugeons que telles ou telles idées que nous avons maintenant présentes à l'esprit se rapportent à quelques choses qui sont hors de nous ; non pas, à la vérité, que ces choses les aient transmises en notre esprit par les organes des sens telles que nous les sentons, mais à cause qu'elles ont transmis quelque chose qui a donné occasion à notre esprit, par la faculté naturelle qu'il en a, de les former en ce temps-là plutôt qu'en un autre. Car rien ne peut venir des objets extérieurs jusqu'à notre âme, par l'entremise des sens, que quelques mouvements corporels ; mais ni ces mouvements mêmes, ni les figures qui en proviennent ne sont conçus par nous tels qu'ils sont dans les organes des sens ; d'où il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous. Et, à plus forte raison, les idées de la douleur, des couleurs, des sons et de toutes les choses semblables, nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels, avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter. Mais que peut-on feindre de plus absurde que de dire que toutes les notions communes qui sont en notre esprit procèdent de ces mouvements, et qu'elles ne peuvent être sans eux ? Je voudrais bien que notre auteur m'apprît quel est le mouvement corporel qui peut former en notre esprit quelque notion commune ; par exemple, celle-ci : *Que deux choses qui conviennent à une troisième conviennent entre elles*, ou telle autre qu'il lui plaira ; car tous ces mouvements sont particuliers, et ces notions sont universelles, qui n'ont aucune affinité ni rapport avec le mouvement (1). »

On voit ce qu'il faut entendre par l'innéité cartésienne et tout ce qu'elle comprend. Ce sont d'abord, mais ce ne sont

(1) *Remarques de René Descartes sur un certain placard imprimé aux Pays-Bas.*

pas seulement, comme on le dit à l'ordinaire, les idées rationnelles, les axiomes. Ce sont ensuite les idées des qualités essentielles des corps, c'est-à-dire de l'étendue, des figures et du mouvement. Bien que ces idées représentent ce qu'il y a de réel dans les corps, on ne peut dire que les mouvements matériels les portent du dehors en l'esprit. Ce sont enfin les idées des qualités dites sensibles, que nous attribuons aux corps bien qu'elles ne leur appartiennent pas réellement. Comment faire venir des objets extérieurs des idées qui ne ressemblent nullement à ce qu'il y a de réel en ces objets ? Il faut reconnaître qu'elles procèdent de la nature mentale, qu'elles sont les produits naturels de l'esprit. Dans cette théorie, que Locke et ses disciples français du XVIIIe siècle n'ont pas voulu comprendre, il reste une action des corps sur l'esprit ; mais elle se réduit à « lui donner occasion » de produire les idées qui « lui sont naturelles ».

Pour les anciens philosophes, atomistes et aristotéliciens, toute activité était dans les corps ; l'esprit, en lui-même, ressemblait à une tablette vide où venaient se tracer leurs images. Descartes donnait à l'esprit la *faculté naturelle* de produire les idées ; aux corps la *faculté naturelle* d'agir sur l'esprit et de l'amener ainsi à produire les idées qui les représentaient. Les objets extérieurs, disaient les cartésiens orthodoxes, se font percevoir en modifiant diversement, suivant la diversité de leurs actions sur les organes des sens, l'idée de l'étendue que Dieu a mise dans l'âme en l'unissant au corps ; ils sont toujours présents à l'âme en général et confusément, parce que l'idée de l'étendue est innée, et qu'ils sont renfermés dans l'étendue, formés de parties de l'étendue.

La position qui prend Malebranche dans la question générale des idées, de la perception et de la connaissance, est presque aussi différente de celle de Descartes et de ses disciples que de celle des anciens philosophes. Il n'admet de faculté active naturelle ni dans l'esprit ni dans les corps. Il ne veut ni que l'esprit, par lui-même, par sa nature propre, puisse produire des idées, ni que les corps puissent, en agissant sur lui, le déterminer à en produire. Plus d'innéité mentale : elle est remplacée par la vision en Dieu. Pour Malebranche, l'esprit est *tabula rasa,* comme il l'était pour les anciens philosophes ; mais c'est de Dieu qu'il reçoit ses idées, non des objets extérieurs. Plus d'activité inhérente aux corps qui les fasse percevoir : ils sont perçus dans l'étendue intelligible, c'est-à-dire

dans l'idée divine archétype d'après laquelle ils ont été créés. L'action de Dieu doit être pour tout substituée aux facultés naturelles des cartésiens comme à celles des aristotéliciens; c'est elle qui éclaire les esprits et qui meut les corps ; il n'y a d'efficace qu'en elle.

« Je m'étonne que MM. les cartésiens, qui ont avec raison tant d'aversion pour les termes généraux de *nature* et de *faculté*, s'en servent si volontiers en cette occasion (dans la question de la perception et des idées). Ils trouvent mauvais que l'on dise que le feu brûle par sa nature, et qu'il change certains corps en verre par une *faculté* naturelle : et quelques-uns d'entre eux ne craignent point de dire que l'esprit de l'homme produit en lui-même les idées de toutes choses par sa *nature*, et parce qu'il a la *faculté* de penser. Mais, ne leur en déplaise, ces termes ne sont pas plus significatifs dans leur bouche que dans celle des péripatéticiens. Il est vrai que notre âme est telle par sa nature qu'elle aperçoit nécessairement ce qui l'affecte ; mais Dieu seul peut agir en elle. Lui seul peut l'éclairer, la toucher, la modifier par l'efficace de ses idées.

« Je sais bien que l'âme est capable de penser, mais je sais aussi que l'étendue est capable de figures... Mais de même qu'il est faux que la matière, quoique capable de figure et de mouvement, ait en elle-même une *force*, une *faculté*, une *nature*, par laquelle elle se puisse mouvoir, ou se donner tantôt une figure ronde et tantôt une carrée ; ainsi, quoique l'âme soit naturellement et essentiellement capable de connaissance, il est faux qu'elle ait une *faculté* par laquelle elle puisse produire en elle ses idées... Il y a bien de la différence entre être mobile et se mouvoir. La matière de sa nature est mobile et capable de figures : elle ne peut même subsister sans figure. Mais elle ne se meut pas ; elle ne se figure pas, elle n'a point de faculté pour cela. L'esprit de sa nature est capable d'idées, j'en conviens. Mais il ne s'éclaire pas : c'est Dieu qui fait tout ce qu'il y a de physique dans les esprits (1) aussi bien que dans les corps. Peut-on dire que Dieu fait les changements qui arrivent dans la matière, et qu'il ne fait pas ceux qui arrivent dans l'esprit ? Est-ce rendre à Dieu ce qui lui appartient que d'abandonner à sa disposition les derniers des êtres ? N'est-il pas également le maître de toutes choses ?...

(1) Les sensations, les idées, leurs connexions et leurs rapports, l'amour général du bonheur ; voilà ce qu'il y a de physique dans l'esprit. Ce qu'il y a de moral vient du libre arbitre, que Malebranche entend maintenir.

« Mais, si l'on veut que les créatures aient des facultés telles qu'on les conçoit ordinairement, que l'on dise que les corps naturels ont une *nature* qui soit le principe de leur mouvement et de leur repos, comme le dit Aristote et ses sectateurs. Cela renverse toutes mes idées : mais j'en conviendrai plutôt que de dire que l'esprit s'éclaire lui-même. Que l'on dise que l'âme a la force de remuer diversement les membres de son corps, et de leur communiquer le sentiment et la vie ; que l'on dise, si on le veut, que c'est elle qui donne la chaleur au sang, le mouvement aux esprits, et au reste du corps sa grandeur, sa disposition et sa figure ; mais qu'on ne dise pas que l'esprit se donne à lui-même sa lumière. Si Dieu ne fait pas tout, qu'il fasse du moins ce qu'il y a de plus grand et de plus parfait dans le monde. Et si les créatures font quelque chose, qu'elles meuvent les corps, et qu'elles les rangent comme il leur plaira, mais qu'elles n'agissent point sur les esprits.

« Disons que les corps se meuvent les uns les autres après s'être mus eux-mêmes : ou plutôt ignorons la cause de ces différentes dispositions de la matière, cela ne nous regarde pas. Mais que nos esprits n'ignorent pas de qui vient la lumière qui les éclaire, quelle est cette *Raison* à laquelle ils ont un rapport essentiel, raison dont on parle tant et que l'on connaît si peut... Surtout ne nous imaginons pas que les sens instruisent la raison ; que le corps éclaire l'esprit ; que l'âme reçoive du corps ce qu'il n'a pas lui-même (1). »

On voit quelle est, dans la philosophie de Malebranche, l'importance de la vision en Dieu. Avant tout, selon lui, il faut dépouiller l'esprit de toute faculté de produire lui-même ses idées, et les corps de toute faculté d'agir sur l'esprit : cela intéresse la morale et la religion. Quant à la faculté qui appartiendrait à l'esprit de mouvoir le corps et à celle qu'auraient les corps de se mouvoir eux-mêmes et de se mouvoir les uns les autres, elles ne sont pas moins inconcevables, sans doute, pas moins absurdes ; mais on en peut disputer avec plus d'indifférence : ce n'est qu'une question de philosophie naturelle.

Mais comment Descartes, qui définissait la matière par l'étendue, pouvait-il laisser aux corps une faculté active? N'était-ce pas contradictoire? Ce genre d'activité, quel qu'il

(1) *Dixième éclaircissement sur la Recherche de la vérité.*

fût, se concevait-il dans la nouvelle philosophie? N'était-il pas opposé à la distinction si claire et si précise qu'elle avait établie entre l'esprit et la matière? L'idée d'étendue, seule considérée, implique passivité; la matière n'était qu'étendue; donc elle ne pouvait être que passive.

« THÉODORE. — Consultez l'idée de l'étendue, et jugez par cette idée, qui représente les corps, s'ils peuvent avoir d'autre propriété que la faculté passive de recevoir diverses figures et divers mouvements. N'est-il pas évident, de la dernière évidence, que toutes les propriétés de l'étendue ne peuvent consister que dans des rapports de distance?

« ARISTE. — Cela est clair, et j'en suis déjà demeuré d'accord.

« THÉODORE. — Donc il n'est pas possible que les corps agissent sur les esprits (1). »

Ainsi raisonnait Malebranche. Descartes s'était donc arrêté arbitrairement dans sa guerre aux formes substantielles et aux qualités occultes; il ne l'avait pas poussée jusqu'au bout; il n'avait pas toujours et en tout suivi son principe des idées claires; il s'était payé, à son tour, de termes généraux. Dans sa conception de l'action mutuelle des deux substances il y avait un reste d'aristotélisme scolastique. De là venait qu'il était sorti trop vite du doute idéaliste. Comment prouvait-il l'existence des corps? En disant que l'inclination porte et que la réflexion autorise et oblige à leur attribuer la faculté de se faire percevoir, parce qu'on ne connaît aucune autre cause à laquelle on doive l'attribuer. Mais, s'il est facile de se convaincre, d'une part, que cette faculté est incompatible avec l'idée claire de la substance étendue, de l'autre, qu'elle n'appartient qu'à Dieu, la raison alléguée est fausse, la véracité divine inapplicable et la conclusion illégitime. La vision en Dieu ruinait ainsi complètement la preuve cartésienne de la réalité du monde matériel. En se bornant à déclarer que cette preuve était insuffisante, qu'elle manquait d'exactitude géométrique, Malebranche n'avait pas été conséquent à ses principes : il aurait dû lui refuser hautement toute valeur. N'était-ce pas précisément sa théorie qui offrait le moyen, — qu'on ne pouvait, disait-il, trouver, — de « corriger par la lumière et par l'évidence » le jugement réaliste naturel? Et s'il était possible de « découvrir la fausseté » de ce jugement, y avait-il

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, septième Entretien, II.

lieu de lui accorder même la simple vraisemblance philosophique? Dans cette concession faite au sens commun, n'y avait-il pas une certaine crainte, inconsciente peut-être, de la logique idéaliste?

Voilà la vision en Dieu fondée sur l'impossibilité d'une faculté active des corps. Mais ici intervient Arnauld. Qu'est-il besoin, dit-il, d'une faculté de ce genre, de quelque manière qu'on l'entende, pour expliquer la connaissance du monde extérieur? Perception par l'intermédiaire des espèces, perception par le moyen des mouvements matériels et par leur action excitatrice sur les idées innées de l'âme, vision en Dieu ou perception par l'intermédiaire de l'étendue intelligible, toutes ces inventions, toutes ces théories compliquées sont inutiles. Il faut les rejeter. Les corps sont immédiatement perçus : voilà qui est simple et qui suffit. — Mais ils sont passifs. — N'importe; à qui persuadera-t-on que rien ne puisse être connu par notre esprit que ce qui peut agir sur lui pour se faire connaître? — Mais entre les corps, qui sont étendus, et l'âme qui ne l'est point, il n'y a point de proportion. — N'importe; à qui persuadera-t-on que l'imperfection d'un être l'empêche d'être connu immédiatement? Pour être connaissable, il suffit d'être.

Arnauld soutient que la différence de nature de l'objet à connaître et du sujet connaissant ne saurait être, si profonde qu'elle soit, une objection sérieuse contre la perception immédiate. « Rien en vérité, dit-il, ne me paraît plus étrange que de dire que les corps sont trop grossiers pour pouvoir être vus immédiatement par notre âme; car on aurait raison d'alléguer la grossièreté et l'imperfection des corps, s'il s'agissait de les rendre *connaissants*, comme on ne fait que trop souvent dans la philosophie commune, où l'on veut que les bêtes connaissent, et que les plantes choisissent leur aliment, et que toutes les choses pesantes aillent chercher le centre de la terre comme le lieu de leur repos, ce qui ne se pourrait sans connaissance; mais, quand il s'agit seulement d'être connu, que peut faire à cela l'imperfection des choses matérielles? Connaître est sans doute une grande perfection en ce qui connaît, et ainsi ce qui est dans le plus bas degré de la nature intelligente est quelque chose, sans comparaison, de beaucoup plus grand et plus admirable que tout ce qu'il y a de plus accompli dans la nature corporelle. Mais être connu n'est qu'une simple dénomination dans l'objet connu, et il suffit

pour cela de ne pas être un pur néant ; car il n'y a que le néant qui soit incapable d'être connu ; et être connaissable, pour parler ainsi, est une propriété inséparable de l'être, aussi bien que d'être *un*, d'être *vrai* et d'être *bon;* ou plutôt c'est la même chose que d'être *vrai,* ce qui est vrai étant l'objet de l'entendement, comme ce qui est bon est l'objet de la volonté. De sorte que c'est l'imagination du monde la plus mal fondée de vouloir qu'un corps, comme corps, ne soit pas un objet proportionné à l'âme pour ce qui est d'en être connu (1). »

Il y a un principe qu'invoque sans cesse Malebranche : la simplicité des voies divines. Eh bien, dit Arnauld, ce principe est évidemment opposé aux êtres représentatifs quelconques, espèces ou corps intelligibles; il ne s'accommode que de la perception immédiate. « N'y a-t-il qu'à donner à Dieu des lois bizarres et sans fondement? N'y a-t-il qu'à l'assujettir aux vaines imaginations des philosophes pour l'obliger, lui *qui agit toujours par les voies les plus simples,* à prendre un aussi étrange circuit que l'on voudrait qu'il prît, pour exécuter la volonté qu'il a de faire connaître à notre âme les choses matérielles?... Je dis qu'il est impossible de concevoir que Dieu donne à mon esprit la perception du corps A, et que je n'aperçoive pas le corps A, et qu'ainsi Dieu n'ayant pour but que de me faire apercevoir le corps A, parce que cela m'est nécessaire pour la conservation du mien, il serait contre sa sagesse d'y employer un *être représentatif* uni intimement à mon âme quel qu'il puisse être; puisqu'il peut faire sans cela qu'elle connaisse le corps A, et qu'il ne fait jamais par des détours inutiles ce qu'il peut faire par des voies plus simples (2). »

Il n'y a rien à chercher au delà du fait de la perception. Il est aussi déraisonnable de demander pourquoi et comment l'esprit perçoit les corps que de demander pourquoi et comment il pense, pourquoi et comment l'étendue est divisible et capable de différentes figures et de différents mouvements. « Quand on est arrivé jusqu'à connaître la nature d'une chose, on n'a plus rien à chercher ni à demander quant à la cause formelle... Comme il est clair que je pense, il est clair aussi que je pense à quelque chose, c'est-à-dire que je connais et que j'aperçois quelque chose ; car la pensée est essentiellement cela... Nous ne ferions donc que nous embarrasser et nous

(1) *Des vraies et des fausses idées*, ch. x.
(2) *Ibid.* ibid.

éblouir, si nous voulions chercher comment la perception d'un objet peut être en nous, ou ce que l'on entend par là ; parce que nous trouverons, si nous y voulons prendre garde, que c'est la même chose que de demander comment la matière peut être divisible ou figurée. Car puisque la nature de l'esprit est d'apercevoir les objets, il est ridicule de demander d'où vient que notre esprit aperçoit les objets ; et ceux qui ne veulent pas voir ce que c'est qu'apercevoir les objets en se consultant eux-mêmes, je ne sais comment le leur faire mieux entendre (1.) »

D'où vient l'invention de ces êtres représentatifs interposés entre l'esprit et les objets extérieurs? De l'analogie qui a paru exister entre la connaissance et la vision corporelle, entre les conditions de la première et celles de la seconde. « Les hommes n'ont pu s'empêcher de remarquer deux choses dans la vue corporelle : l'une, qu'il fallait que l'objet fût devant nos yeux afin que nous le pussions voir, ce qu'ils ont appelé *présence ;* et c'est ce qui leur a fait regarder cette présence de l'objet comme une condition nécessaire pour voir ; l'autre, qu'on voyait aussi quelquefois les choses visibles dans les miroirs ou dans l'eau, ou d'autres choses qui nous les représentaient... S'étant imaginé que la vue de l'esprit était à peu près semblable à celle qu'ils avaient attribuée aux yeux, ils n'ont pas manqué, comme c'est l'ordinaire, de transférer ce mot à l'esprit, avec les mêmes conditions qu'ils s'étaient imaginé qui l'accompagnaient quand ils l'appliquaient aux yeux. » L'âme, ont-ils conclu, ne peut percevoir les objets, s'ils ne lui sont présents de quelque manière ; mais ils ne peuvent lui être présents par eux-mêmes, attendu qu'elle est « enfermée dans le corps », dont elle ne sort pas « pour aller les trouver » ; il faut donc qu'ils lui deviennent présents par leurs images. Et là-dessus « ils ne se sont plus mis en peine que de chercher quelles pouvaient être ces images ou ces êtres représentatifs des corps dont l'esprit avait besoin pour apercevoir les corps (2) ». C'est ainsi que sont nées les espèces des scolastiques. Malebranche les a rejetées avec raison ; mais il a eu tort de conserver le faux principe qui les a fait imaginer et de les remplacer par ses corps intelligibles.

En cette critique de toute perception médiate, Arnauld se montre le précurseur de Reid. Il ne lui laissait à vrai dire rien

(1) *Des vraies et des fausses idées*, ch. II.

(2) *Ibid.*, ch. IV.

à faire. C'est la psychologie d'Arnauld que l'école écossaise s'est appropriée, et qui d'Angleterre, grâce à Royer-Collard, à Cousin et à Jouffroy, est revenue en France, où elle a régné jusqu'à nos jours. Le vrai maître des spiritualistes français du XIXe siècle, ce n'est pas Descartes, c'est l'auteur des *Vraies et des fausses idées*. A ce logicien de solide raison, mais dénué de pénétration et d'invention philosophique, appartient l'honneur, si l'on veut que ce soit un honneur, d'avoir, le premier, posé la perception des corps comme un fait-principe, c'est-à-dire comme un fait qui ne se déduit d'aucun autre, qui ne se ramène à aucun autre, qui ne s'explique par aucun autre.

On ne saurait lui contester, — et il ne paraît pas, d'ailleurs, qu'on y songe, — la paternité de ce perceptionisme où Reid a fait reculer la philosophie en la première moitié de ce siècle. « Arnauld, dit Adolphe Garnier, a rendu un grand service à la philosophie, en renversant l'hypothèse de ces êtres représentatifs qui entouraient l'esprit de fantômes et l'empêchaient de s'avancer jusqu'aux réalités (1). » M. Ollé-Laprune applaudit à la « sagacité admirable » avec laquelle Arnauld soutient et oppose à la vision en Dieu les thèses qui sont fondamentales dans la doctrine de Reid. « Arnauld, dit-il, nous montre Malebranche faisant la guerre aux êtres représentatifs tels qu'on les admettait dans l'école, puis les adoptant à son tour parce que de vieux préjugés le dominent à son insu ; ces préjugés, il les signale avec une parfaite netteté : c'est l'assimilation fausse de la connaissance ou vue de l'esprit à la vision corporelle : de là cette fausse persuasion que les objets ne peuvent être connus s'ils ne sont présents, et que ce qu'on voit ce ne sont pas les choses, mais leurs images. C'est plaisir que de suivre Arnauld dans cette lutte contre les êtres représentatifs. Reid même n'a rien dit de plus sensé et de plus vif. Sans doute on voudrait qu'Arnauld n'oubliât point que pour Malebranche les êtres représentatifs ne sont pas, comme il le répète, de vaines entités, puisque Malebranche ne leur accorde que provisoirement une sorte de réalité et s'achemine par eux jusqu'à Dieu même, qui est le seul être représentatif véritable. Mais, à part cet oubli et cette injustice, tout est excellent dans la discussion : la prétendue nécessité d'un intermédiaire entre l'esprit et l'objet dans la connaissance des corps est renversée. En vain dit-on qu'on ne conçoit pas com-

(1) *Traité des facultés de l'âme*, 2e édit., t. II, liv. VI, ch. IV, p. 16.

ment l'esprit peut connaître des choses matérielles. Ces fantastiques suppositions éclaircissent-elles le mystère? N'embrouillent-elles pas tout, comme il arrive toujours quand on veut expliquer l'inexplicable (1)?

Il est certain que Reid, à la fin du XVIIIe siècle, ne fit que reprendre et développer les thèses d'Arnauld sur les idées représentatives et sur la perception. Effrayé de l'évolution de la philosophie moderne, il entreprit de la ramener en arrière au point même où ces thèses l'eussent arrêtée, si elles avaient pu dominer la pensée du XVIIe siècle. Il était, semble-t-il, prédestiné à cette œuvre par sa nature intellectuelle et ses préoccupations morales. Comme Arnauld, il était de la famille des esprits conservateurs qu'inquiètent les hardiesses et les excès de la spéculation. En lui, comme chez Arnauld, il y avait moins de curiosité psychologique et métaphysique que de zèle pour le maintien de croyances communes estimées nécessaires. Il devait retrouver sans peine, pour combattre Berkeley, Leibniz et Hume, le point de vue où s'était placé Arnauld pour combattre Malebranche. Sa pensée devait s'y porter toute seule et tout droit. En soutenant la perception immédiate, Arnauld croyait défendre les intérêts de la religion contre une théologie nouvelle, à ses yeux chimérique et dangereuse. Pour Reid, la perception immédiate était le refuge des âmes contre la nuit et le néant du scepticisme universel. Qu'on relise sa dédicace, souvent citée, à lord Deskfoord :

« Je suis persuadé que ce scepticisme absolu (le scepticisme de Hume) n'est pas plus destructif de la foi du chrétien que de la science du philosophe et de la prudence de l'homme de bon sens. Je suis persuadé que l'injuste *vit de la foi* comme le juste ; qu'on ne peut renoncer à toute croyance sans que la piété, l'amour de la patrie, l'amitié, la tendresse paternelle, et toutes les vertus privées ne deviennent des êtres aussi vains que la chevalerie errante... Je suis entré, pour ma propre satisfaction, dans un examen sérieux des principes sur lesquels ce système sceptique est fondé, et je n'ai pas été peu surpris de trouver qu'il avait pour base unique une hypothèse fort ancienne à la vérité et universellement reçue des philosophes, mais qui ne m'en paraît pas plus vraie pour cela. Cette hypothèse est que rien n'est perçu que ce qui est dans l'entendement qui le perçoit ; que nous ne percevons pas

(1) *La Philosophie de Malebranche*, t. II, deuxième partie, ch. I, p. 18.

réellement les choses extérieures, mais seulement certaines images qui les représentent dans notre esprit... En conséquence de cette hypothèse, l'univers entier dont je suis environné, les corps et les esprits, le soleil et la lune, les étoiles et la terre, mes amis et mes parents, et toutes les choses, sans exception, que je regardais comme ayant une existence permanente, soit que j'en eusse la perception actuelle ou non ; tout cela s'évanouit comme les songes d'un malade ou comme une vapeur légère, sans laisser après soi aucune trace de son existence... Je crus déraisonnable d'admettre sur la seule autorité de ces philosophes, une hypothèse qui, à mon avis, renversait toute philosophie, toute religion, toute vertu et le sens commun (1). »

Emerson, parlant de l'homme de génie, du grand homme, a dit que « la postérité semble suivre ses pas comme une procession (2) ». Reid n'était certes, pas plus qu'Arnauld, un philosophe de génie. On ne peut lui reconnaître aucune originalité vraie. Mais les époques différentes offrent des milieux inégalement favorables aux doctrines qui se produisent. Au XVIIe siècle, la voix d'Arnauld avait été sans écho. Au XIXe, Reid est suivi, en son pays et en France, par tous les spiritualistes. Il est vrai que la plupart des spiritualistes français prétendent restaurer le cartésianisme ; mais tous désertent le réalisme cartésien et la méthode rationnelle qui l'établit et le détermine. Tous passent à Reid, à ce genre de réalisme qui, au nom du sens commun, se proclame évident par lui-même. Tous répètent, en leurs livres, que les philosophes se sont débattus dans le vide, cherchant le monde extérieur qui est trouvé, et dont ils n'auraient pas même l'idée s'ils ne l'avaient pas rencontré de prime abord ; qu'ils n'en sauront jamais plus que tout le monde sur tel ou tel principe de l'intelligence, sur tel ou tel jugement premier ; qu'au nombre de ces principes, de ces jugements premiers, au même rang que les axiomes, il faut mettre la perception des corps. Reid est l'initiateur, le « grand homme » dont ils sont « l'ombre allongée » (*lengthened shadow*). En tête de la « procession » s'avance Royer-Collard, le professeur éloquent, dont on connaît la phrase célèbre sur le scepticisme (3). Puis vien-

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, dédicace.

(2) « Posterity seem to follow his steps as a procession. » (*Essays, lectures and orations :* Self-reliance.)

(3) « Y a-t-il des armes légitimes contre la perception externe ? Les

nent Cousin et ses disciples et les disciples de ses disciples. Aujourd'hui cette étonnante domination du réalisme de Reid est profondément atteinte. Nous la voyons décliner rapidement depuis 1870; et ils seront, sans doute, de plus en plus rares ceux qui, après avoir étudié sérieusement Malebranche, comme l'a fait M. Ollé-Laprune, la tiendront encore pour légitime et lui garderont fidélité.

IV

Les arguments que produisait Malebranche pour établir sa théorie de la perception externe s'adressaient aux partisans des autres théories, scolastiques et cartésiens. Il admettait leurs principes généraux : union nécessaire du sujet connaissant et de la cause externe d'où vient la perception, présence et activité nécessaires de cette cause. Il était parfaitement d'accord avec eux, et sans peine, pour penser que les corps ne pouvaient être eux-mêmes cette cause unie et pré-

mêmes armes se tourneront contre la conscience, la mémoire, la perception morale, la raison elle-même... C'est donc un fait que la morale publique et privée, que l'ordre des sociétés et le bonheur des individus sont engagés dans le débat de la vraie et de la fausse philosophie sur la réalité de la connaissance. Quand les êtres sont en problème, quelle force reste-t-il aux liens qui les unissent? On ne divise pas l'homme; on ne fait pas au scepticisme sa part; dès qu'il a pénétré l'entendement, il l'envahit tout entier. » — Ce discours d'ouverture où Royer-Collard pose le dilemme : *ou la perception immédiate, ou le scepticisme universel et absolu*, est à rapprocher de la fameuse dédicace de Reid. Pour Royer-Collard, comme pour Reid, la perception immédiate était postulée par la morale.

Et sur ce point Adolphe Garnier ne tient pas un autre langage que Royer-Collard. Il montre, lui aussi, les funestes conséquences qu'entraîne le mépris des sens extérieurs. « On enlève la base de toutes les connaissances; les sciences physiques sont dédaignées; on choque le bon sens et l'on en fait l'ennemi de la philosophie. Bien plus, on sape le fondement des sciences morales elles-mêmes... Si, au contraire, nous ne méconnaissons pas les sens extérieurs, nous nous mettons d'accord avec tout le monde, nous rendons aux sciences physiques leur importance, nous rétablissons l'harmonie dans l'encyclopédie des connaissances humaines; nous avons des semblables, des devoirs sociaux à observer, du mérite à obtenir; le monde physique et le monde moral nous servent de degrés pour nous élever jusqu'à Dieu, qui redevient un créateur, un maître et un père. » (*Traité des facultés de l'âme*, t. II, liv. VI, ch. IV, 10.)

La domination du réalisme de Reid dans notre Université explique la verve polémique qui se remarque dans le spirituel ouvrage de Taine : *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*. En demandant ses titres à des intérêts moraux, en employant l'autorité de la conscience morale à contenir et à réprimer la liberté de l'analyse, cette domination devait susciter la révolte de l'esprit scientifique.

sente à l'esprit et dont l'esprit recevait l'action directe. Mais il soutenait qu'on ne saurait davantage la placer en des intermédiaires matériels quelconques, et que, partant, les principes qui lui paraissaient, comme à eux, incontestables, ne pouvaient s'appliquer que dans l'hypothèse de la vision en Dieu.

Vous croyez, disait-il, qu'il faut, pour la perception, une union étroite entre l'âme et quelque chose qui vient des corps : je montre qu'il n'existe d'union réelle qu'entre l'âme et Dieu. Vous croyez que la présence de quelque chose de corporel est exigée : je montre qu'elle est impossible, et je rappelle l'omniprésence de Dieu. Vous croyez que les corps doivent avoir une faculté active, laquelle s'exerce directement par l'émission d'espèces ou par la transmission de mouvements, indirectement par l'action sur l'âme des espèces émises ou des mouvements transmis ; je montre que cette faculté active est incompatible avec la nature des corps, et qu'il n'est d'activité, de causalité réelle qu'en Dieu. J'accorde les conditions que vous mettez à la perception des corps ; mais je prouve que vos théories ne satisfont pas à ces conditions. Je conclus qu'elles sont fausses, et que les corps ne peuvent être connus que par l'union de l'âme et de Dieu, que par la présence constante de Dieu à l'âme, que par l'action continuelle de Dieu sur l'âme. Les scolastiques ont eu raison d'admettre des idées représentatives ; mais ils ont eu tort : 1° de les faire émaner des objets matériels, qui sont passifs, c'est-à-dire de les supposer matérielles d'origine et de nature ; 2° de les faire spiritualiser au contact et par l'action de l'âme, changement qui va contre la différence essentielle des substances et qui est, par suite, inintelligible. Les cartésiens ont eu raison de rejeter les espèces des scolastiques ; mais ils ont eu tort : 1° d'attribuer à l'âme des idées innées ; 2° d'y faire éveiller et déterminer ces idées par l'efficace de mouvements matériels. Je conserve les idées représentatives de l'école, mais en leur faisant subir une transformation qui leur ôte, dès l'origine, tout caractère matériel, de sorte qu'elles n'ont pas besoin d'être spiritualisées. Spirituelles d'essence, elles ne peuvent venir que d'un esprit. Mais cet esprit, ce n'est pas l'âme humaine, comme le veulent les cartésiens ; ce n'est aucun esprit créé ; c'est Dieu même, l'unique cause qui mérite le nom d'efficiente, Dieu en qui elles sont les modèles sur lesquels ont été créés tous les objets exté-

rieurs. Ces idées représentatives que je place en Dieu ne sont pas de vaines entités, comme celles des scolastiques; c'est Dieu qui les communique à l'âme ; c'est Dieu qui est l'être représentatif véritable.

Il est clair que ces raisonnements de Malebranche ne portaient pas contre la perception immédiate d'Arnauld. Elle n'y avait pas été prévue. Elle n'y était pas comptée au nombre des solutions à examiner. « J'ai fait, dit Malebranche à Régis, un dénombrement de toutes les manières possibles de voir les corps. J'ai donné mes preuves qu'on ne les voit point par aucune des manières dénombrées, à l'exception de la dernière. Enfin j'ai conclu en faveur de cette dernière. Que fallait-il donc faire pour découvrir le défaut de cette conclusion ? Il fallait, ce me semble, ou faire voir que le dénombrement n'est pas exact, ou que mes conclusions ne sont pas bien prouvées (1). » Régis, cartésien orthodoxe, ne contestait que l'une des exclusions. Mais Arnaud pouvait répondre : Votre dénombrement est incomplet, ou plutôt il est inutile. J'affirme que la perception est un fait premier et, comme premier, inexplicable. Je nie donc qu'il y ait à s'occuper des « différentes manières dont l'âme peut connaître les corps ». Je supprime la question que vous prétendez résoudre. Je nie les conditions auxquelles la perception vous paraît liée, et qui impliquent, selon vous, des intermédiaires entre l'esprit et les objets. Je nie que les objets doivent être présents et unis à l'âme pour être connaissables. Je refuse de me placer sur le terrain où vous avez suivi les cartésiens et les scolastiques.

On doit reconnaître que Malebranche ne s'était guère assuré de la solidité de ce terrain. Cette proposition, qu'une chose ne peut être perçue sans être présente à l'âme, en contact avec l'âme, n'était pas évidente *à priori;* ce n'était pas la raison, le *Logos* divin, qui la faisait entendre ; elle dérivait d'une simple habitude des sens ; c'était un jugement *naturel*, donc un jugement à vérifier, à corriger, à soumettre à la méthode du doute. Le philosophe ne faisait pas attention qu'il y avait cercle vicieux à vouloir rendre compte de la perception par la présence du sujet et de l'objet au même lieu, par leur contact et leur union, attendu que la notion de cette présence, de ce contact, de cette union, était empruntée

(1) *Réponse à M. Régis.*

à l'observation des objets matériels, c'est-à-dire venait de la perception même. Il ne faisait pas attention que ces mots *présence, contact, union*, s'ils étaient pris au sens littéral, localisaient et matérialisaient l'âme ; qu'ils ne pouvaient donc être que des métaphores, si l'on maintenait la différence cartésienne des deux substances ; et que ces métaphores ne faisaient qu'exprimer le fait de la perception, de la connaissance, n'y ajoutant rien, ne l'éclairant d'aucune lumière. Sur ce point la critique d'Arnauld est décisive.

Son illusion était de croire que la perception supposée immédiate permettait d'en finir avec toute question sur la connaissance des corps. Si l'on n'avait plus à examiner la manière dont cette connaissance est possible, il restait à en déterminer exactement l'objet, c'est-à-dire ce que l'on perçoit réellement des objets extérieurs. Le pourquoi et le comment de la perception externe, dites-vous, ne sont pas plus à chercher que le pourquoi et le comment de la pensée, considérée en général. Soit. Encore faut-il savoir en quoi consiste précisément cette perception externe, ce qu'elle nous donne, ce qu'elle contient. Dira-t-on que c'est un fait simple ? Alors nous reculons au delà du réalisme cartésien. C'est de ce réalisme que Malebranche est parti. Sa doctrine suppose la distinction des qualités secondaires et des qualités primaires, à laquelle correspond la différence qu'il met entre le sentiment et l'idée.

Il semble que, pour Arnauld, cette distinction, méconnue avant Descartes, fondamentale dans la nouvelle philosophie, ne soit d'aucune conséquence dans la question de la perception externe. Il est clair, cependant, que, si on l'admet, la perception est un fait complexe, qui veut être analysé : il faut savoir de quels éléments elle se compose et quels sont ceux qui la caractérisent comme externe. Voilà une analyse qu'on ne peut attendre du sens commun. Mais si la complexité de la perception échappe au sens commun, on peut se demander s'il a compétence pour prononcer qu'elle est immédiate ; on peut se demander si la perception immédiate s'accorde bien avec la distinction cartésienne des deux espèces de qualités. Il s'agit là, comme on le voit, de bien autre chose que de l'impossibilité du contact des corps avec l'âme.

Au XVIIe siècle, le problème de la perception externe s'est renouvelé. Il n'est plus, depuis Descartes, ce qu'il était dans la philosophie scolastique ; il ne se présente plus avec ses

anciennes connexions. Il subsiste néanmoins en raison de la différence, si bien mise en lumière, des qualités corporelles perçues. Arnauld ne veut pas tenir compte de cette différence. Les corps réels qu'il oppose, dans une argumentation vraiment puérile, aux corps intelligibles de Malebranche sont ceux que nous présentent les sens. On dirait que, pour lui, ils sont *réels* sans aucun mélange d'*apparence* venant de l'esprit, réels en bloc, réels en toutes les qualités que nos sens y réunissent; que, par exemple, la couleur y est aussi réelle que l'étendue.

« Mon âme est capable de voir, et voit en effet ce que Dieu a voulu qu'elle vît.

« Or, Dieu l'ayant jointe à un corps a voulu qu'elle vît, non un corps *intelligible*, mais celui qu'elle anime, non d'autres corps *intelligibles*, mais les corps matériels qui sont autour de celui qui lui est joint...

« Donc il n'est point vrai que notre âme ne voie qu'un corps intelligible, et non celui qu'elle anime. Et il en est de même des autres corps.

« La majeure ne se peut nier sans impiété, puisque ce ne serait pas concevoir Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire tout-puissant, que de prétendre qu'il n'ait pas fait tout ce qu'il a voulu. Il n'y a donc qu'à prouver la mineure.

« Dieu, en créant mon âme et la mettant dans un corps, a voulu qu'elle veillât à la conservation de ce corps, et que, composant un homme avec ce corps, je vécusse en société avec d'autres hommes qui auraient un corps et une âme comme moi, et que cette société consistât à nous rendre mutuellement des offices de charité.

« Or, il a été nécessaire pour cela que je connusse le corps que j'anime, et non un corps intelligible; car je dois connaître le corps que je dois conserver : or, ce n'est point un corps *intelligible* que je dois conserver, mais le corps que j'anime. Et de même si, lorsque je sens un grand froid, j'ai besoin de m'approcher du feu, c'est du feu matériel que je dois approcher le corps que j'anime, et non point d'un feu *intelligible*... Il en est de même de la société que je dois avoir avec les autres hommes. Je les dois connaître pour les assister dans leurs besoins ou pour en être assisté; pour les instruire ou pour en être instruit, et enfin pour leur rendre ou pour recevoir d'eux une infinité d'offices de charité. Or, il est bien clair que ce n'est point à des hommes *intelligibles* que je rends

tous ces devoirs, mais à des hommes que je vois et qui me voient, qui me parlent et à qui je parle.

« Donc rien n'est plus mal fondé, pour ne rien dire de plus fort, que cette imagination bizarre que, quand nous tournons les yeux vers les corps matériels, ce qui s'appelle *regarder*, ce ne sont pas ces corps matériels que nous voyons, mais des corps intelligibles (1). »

En ces corps matériels, dont il parle comme des seuls objets de la vision intellectuelle, Arnauld ne considère nullement la différence des qualités secondaires et des qualités primaires. C'est précisément cette différence, notamment celle de la couleur et de l'étendue, que Malebranche allègue en sa réponse, et qui en fait toute la force. On ne voit, dit-il, l'étendue, et par conséquent la substance corporelle, que par la couleur. Celle-ci est dans mon âme un sentiment au moyen duquel Dieu, par une espèce de révélation naturelle, m'apprend qu'il y a devant moi tel ou tel corps. Les qualités sensibles n'appartiennent pas à la réalité extérieure que nous percevons ; elles sont des signes que Dieu nous en donne intérieurement.

« Je distingue cette mineure sur laquelle est fondée la prétendue démonstration de M. Arnauld : *Dieu a voulu que l'âme vît les corps*. Si par *voir* les corps, M. Arnauld entend voir *en eux-mêmes*, je la nie : c'est supposer ce qui est en question. Si *par des idées*, je l'accorde.

« Supposé, selon le sentiment de M. Arnauld, que Dieu ait voulu qu'on vît les corps immédiatement en eux-mêmes, ou par eux-mêmes, pourquoi ne les voyons-nous que par la couleur qui est en nous, et non dans ces corps ? Si Dieu a voulu que nous connussions ses ouvrages et les autres hommes au sens de M. Arnauld, parce que sans cela nous ne pourrions avoir de société avec eux, d'où vient qu'il nous les représente par nos sens tout autres qu'ils ne sont en eux-mêmes ? Dieu n'a donc pas voulu que nous les connussions tels qu'ils sont par nos sens, mais par la lumière de la raison, par l'idée sur laquelle ils ont été formés...

« En effet, est-ce que je ne puis m'approcher du feu, et m'en servir pour la conservation de ma vie, sans le connaître ? Ne suffit-il pas que je le sente ?... Quand je regarde un homme, je ne vois qu'un certain arrangement de parties, qu'on appelle

(1) *Des vraies et des fausses idées*, ch. XI.

un visage : et je ne vois cet arrangement que par la couleur. Quand je vois la grimace d'un homme qui pleure, et les différents airs d'un visage, je pense, en conséquence des lois admirables de l'union de l'âme et du corps, à sa misère et à ses besoins, sans qu'il y ait le moindre rapport entre des grimaces et la tristesse. Cela me suffit pour la société, pour me porter à secourir mon prochain, sans que j'aie une connaissance plus particulière de la nature de son âme et de la construction admirable de sa machine...

« Mais que M. Arnauld sache exactement, et ne combatte point inutilement cette vérité : qu'il n'y a que la raison qui nous éclaire ; que pour découvrir ce que c'est que le moindre des ouvrages de Dieu, il faut s'élever au-dessus des sens, faire abstraction de la couleur, objet unique de la vue; et de toutes les autres qualités sensibles, et penser à l'étendue dont ils sont composés : étendue qui ne se peut connaître dans les modalités de l'âme, qui ne sont que ténèbres ; mais par l'idée claire que nous en avons dans la nature immuable et illuminante de la vérité, qui renferme l'archétype de tous les corps... Dieu n'a pas fait les esprits pour connaître les corps, au sens de M. Arnauld... C'est assez que nous sentions les corps, ou que nous les connaissions par la voie courte et sûre, mais confuse, de l'instinct ou du sentiment, pour avoir le commerce que Dieu veut que nous ayons avec eux, et société avec les âmes qui leur sont unies. L'objet immédiat de nos connaissances, celui pour lequel Dieu a fait les intelligences, c'est la substance intelligible, immuable, éternelle, nécessaire de la raison, sagesse commune à tous les esprits, et consubstantielle à Dieu même. Tous les ouvrages de Dieu sont subordonnés : la fin de l'esprit, c'est la vérité. Il faut donc que cette vérité intelligible ne se trouve point dans les corps, substances inférieures, ni dans des modalités de l'âme (car l'âme n'est point à elle-même sa lumière et sa raison, elle ne voit que ténèbres ou sentiment confus, en se contemplant) ; mais dans celui hors duquel l'esprit ne peut vivre, parce que hors de lui rien n'est intelligible(1). »

En cette belle réponse aux objections d'un vulgaire empirisme éclate la supériorité philosophique de Malebranche sur son adversaire. Les corps, substances inférieures, ne peuvent

(1) *Réponse de Malebranche au livre des vraies et des fausses idées*, ch. XIII.

éclairer l'esprit d'aucune lumière. La fin de notre intelligence n'est pas en eux, elle est en Dieu ; d'où vient que nous ne les voyons pas en eux-mêmes ou par eux-mêmes. Nous n'avons d'ailleurs pas besoin de les connaître directement : pour le commerce que nous devons avoir avec eux et qui résulte de notre état d'épreuve, il suffit que Dieu nous les fasse sentir. Comment les sentons-nous ? Par certaines qualités dites sensibles, couleur, chaleur, saveur, odeur, etc., que notre jugement naturel leur attribue faussement, mais qui ne sont que des modalités de notre âme. De ces modalités, comme de la nature de notre âme, nous n'avons que des sentiments confus ; mais ces sentiments confus s'associent aux idées des substances étendues, ils révèlent ces substances, ils en sont les signes. Comment connaissons-nous ces substances ? Par l'idée divine de l'étendue où sont compris tous les êtres créés et possibles. C'est l'association des sentiments confus de couleur, de chaleur, etc., avec des parties de l'étendue intelligible, qui nous permet de distinguer, en les délimitant, les êtres créés d'avec les possibles. Ces parties de l'étendue intelligible, idées claires et divines, claires parce qu'elles sont divines, nous représentent les corps, dont elles sont les types éternels.

Pour Malebranche, comme on le voit, la perception externe est doublement médiate : entre l'esprit et les objets réels deux espèces d'intermédiaire sont interposés : les sentiments et les idées ; les sentiments qui en sont les signes sans leur ressembler, et les idées qui leur ressemblent. Nous connaissons les corps, d'abord confusément, par ces modalités de l'âme que nous appelons qualités sensibles ; puis clairement, par les idées qui les représentent en Dieu et que Dieu nous communique.

Mais lors même que l'on supprimerait cette seconde espèce d'intermédiaires, les idées représentatives ou corps intelligibles, la perception externe ne deviendrait pas pour cela immédiate. Ce serait à travers des sentiments qui en seraient, non sans doute les copies, mais les signes, que notre pensée atteindrait la réalité extérieure. Ce serait de l'interprétation de ces signes que nous la conclurions. Le témoignage des sens en faveur du monde matériel resterait indirect. Il faut donc reconnaitre que la distinction des qualités secondaires et des qualités primaires impliquait logiquement la perception médiate et qu'elle l'a maintenue dans le cartésianisme, mais sur un fondement nouveau et avec un sens très différent de

celui que lui avait donné la philosophie scolastique. Les théories cartésienne et scolastique de la perception indirecte sont si évidemment opposées dans leurs rapports à l'importante distinction des deux espèces de qualités qu'on a peine à comprendre l'étrange prévention qui les a fait rapprocher et confondre. Cette pitoyable erreur n'a pu être commise que par des écrivains qui n'avaient rien compris à la grande révolution philosophique et scientifique opérée par l'incomparable génie de Descartes.

Ce qui prouve que la perception immédiate n'est pas sans difficultés, c'est que les disciples modernes d'Arnauld, les spiritualistes de l'école écossaise et de l'école éclectique, ne l'entendent pas de la même manière et que les lumières du sens commun ne suffisent pas pour les mettre d'accord sur ce prétendu fait-principe.

Reid ne veut faire entrer dans la perception externe aucun raisonnement. Il en parle, dans un chapitre de ses *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, comme s'il ne voyait en elle que le pur et simple témoignage des sens, et dans ce témoignage rien d'autre qu'elle. La conviction qu'elle produit est, à ses yeux, irrésistible et immédiate comme la conviction de la vérité des axiomes.

« Pour tout homme d'un jugement sain, dit-il, le témoignage clair et distinct des sens porte avec lui une conviction irrésistible. Et j'observe que cette conviction n'est pas seulement irrésistible, mais immédiate, c'est-à-dire que ce n'est point par une suite de raisonnements et de démonstrations que nous parvenons à nous convaincre de l'existence des objets que nous percevons. A nos yeux, un seul argument suffit pour démontrer l'existence de l'objet, c'est que nous le percevons; nous n'en demandons point d'autre : quand la perception commande notre conviction, son autorité est en elle-même; elle dédaigne de s'appuyer sur quelque raisonnement que ce soit.

« La conviction d'une vérité peut être irrésistible et cependant n'être pas immédiate; ainsi ma conviction que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits est irrésistible, mais elle n'est pas immédiate; elle découle d'un raisonnement. Il y a d'autres vérités mathématiques dont nous avons une conviction non seulement irrésistible, mais immédiate; tels sont les axiomes. Notre croyance aux axiomes mathématiques n'est point fondée sur des arguments ; les arguments,

au contraire, se fondent sur les axiomes, dont l'évidence est immédiatement reconnue par l'entendement humain.

« Sans doute la conviction de la vérité d'un axiome n'est pas de même nature que la conviction de l'existence d'un objet que nous voyons ; mais toutes deux sont immédiates et irrésistibles. Nul ne s'avise de chercher une raison pour croire à ce qu'il perçoit, et avant que nous soyons capables de raisonner nous n'avons pas moins de confiance en nos sens qu'après ; le sauvage le plus ignorant est aussi complètement convaincu de la réalité de ce qu'il voit, de ce qu'il entend, de ce qu'il touche, que le plus habile logicien. La nature de notre entendement nous détermine à recevoir un axiome mathématique, comme une vérité première qui en engendre d'autres et qui n'est engendrée par aucune ; et de même la nature de notre faculté perceptive nous détermine à admettre l'existence de ce que nous percevons distinctement comme un principe dont nous pouvons déduire d'autres vérités, mais qui n'est déduit lui-même d'aucune vérité supérieure (1). »

Voilà le perceptionisme dans sa forme simple et absolue, telle qu'elle peut satisfaire le sens commun, qui n'analyse pas. Mais Reid lui-même sent le besoin d'analyser. Et, plus loin, dans un autre chapitre, il remarque que la fonction ou le témoignage des sens comprend sensation et perception, et que la perception elle-même renferme conception et croyance ; de sorte que nos sens sont à la fois chargés, selon lui, de nous faire sentir, de nous faire concevoir des objets de nos sensations, de nous faire croire à l'existence de ces objets.

« Nos sens remplissent un double ministère : ils nous font sentir ; ils nous font percevoir. En même temps qu'ils nous procurent une multitude de *sensations* agréables, pénibles, indifférentes, ils nous font *concevoir* un grand nombre de choses extérieures, et nous *persuadent* que ces choses existent. Cette conception des choses, et cette invincible persuasion de leur existence sont l'ouvrage de la nature comme la sensation qui s'y trouve mêlée. La conception et la croyance sont ce que nous avons appelé *perception ;* l'affection que nous éprouvons en même temps est la *sensation*. La perception et la sensation sont simultanées, jamais la nature ne les sépare : de là vient que nous les considérons comme une seule et même

(1) *Essais sur les facultés de l'esprit humain*. Essai II, ch. v.

chose, que nous leur donnons un seul nom, et que nous confondons leurs attributs (1). »

Cousin voit dans la théorie de la perception immédiate « une véritable conquête sur les hypothèses qui l'ont précédée ». Il tient cependant que « la perception n'est point aussi simple qu'elle paraît au premier coup d'œil ». Si l'analyse de Reid n'avait été « un peu émoussée », elle y aurait découvert « un raisonnement naturel qui n'est autre chose que l'application du principe de causalité ». Ce raisonnement n'a rien de commun avec celui que les scolastiques fondaient « sur la vertu des idées représentatives ». Reid a eu raison d'exclure ce dernier ; il a eu raison dans sa polémique contre l'intermédiaire absurde « imaginé par les philosophes pour passer de la sensation, tout intérieure, à la connaissance du monde extérieur ». Mais il a eu tort de ne pas reconnaître que le mystère de la perception est dans le principe de causalité, qui en est « l'instrument » nécessaire. Il a eu tort « de se jeter à l'extrémité opposée de l'idéalisme et du scepticisme, et d'attribuer beaucoup trop aux sens pour les venger de la disgrâce imméritée où ils étaient tombés (2) ».

En pesant ainsi le vrai et le faux de la théorie qu'il a déclarée une véritable conquête sur les hypothèses précédentes, Cousin ne paraît pas s'aviser qu'il la détruit entièrement. Si le reproche qu'il adresse à Reid est fondé, si la perception suppose deux choses : d'abord une donnée des sens, puis l'application à cette donnée sensible d'une loi de la raison, on ne peut plus sans contradiction l'appeler immédiate. Elle cesse d'être, non seulement un fait simple, mais encore un fait premier. Elle ne vient plus du témoignage direct des sens. Elle succède à la sensation, elle en dérive par un raisonnement. Puisqu'il y a un raisonnement, quelle qu'en soit la rapidité, il faut bien admettre que la réalité extérieure est conclue d'un phénomène purement intérieur. Il faut bien admettre que ce phénomène est un intermédiaire entre les objets et l'esprit. Et voilà que nous reprenons le chemin qui ramène a la perception médiate des cartésiens.

C'est que la distinction cartésienne des qualités secondaires et des qualités primaires s'impose aux perceptionistes modernes et qu'elle les condamne à l'inconséquence, en les obli-

(1) *Essais sur les facultés de l'esprit humain*. Essai II, ch. XVII.

(2) *Histoire de la philosophie morale au* XVIIIe *siècle*, année 1819, second semestre : École écossaise, XXIe leçon.

geant à faire intervenir le principe de causalité et, par suite, le raisonnement dans cette perception externe à laquelle ils voulaient donner l'autorité d'un principe. Reid s'efforce vainement d'échapper à cette nécessité. Il convient que les qualités secondaires ne sont dans les objets que les causes inconnues de nos sensations ; mais ces causes inconnues, il ne veut pas qu'elles soient inférées : ce sont les sens mêmes qui nous en donnent la notion.

« Si l'on me demande quelle est dans la rose cette qualité qu'on appelle son *odeur*, je ne puis répondre directement. Je trouve, en y pensant, que j'ai une notion distincte de la sensation que cette qualité produit en moi ; mais la rose n'étant point sensible, rien de semblable à cette sensation ne peut exister en elle. La qualité qui est en elle est donc quelque chose qui occasionne en moi la sensation ; mais en quoi consiste ce quelque chose ? Je l'ignore ; mes sens ne me l'apprennent point. Ainsi la seule notion qu'ils me donnent, c'est que l'odeur dans la rose est une qualité inconnue, qui est la cause ou l'occasion d'une sensation que je connais fort bien. Ce rapport de la qualité inconnue à la sensation connue est tout ce que l'odorat m'en apprend (1). »

Le rôle que Reid attribue aux sens, dans le langage dont il se sert, trahit la faiblesse de la théorie. Royer-Collard se refuse à leur donner ce rôle énorme, à faire percevoir des rapports de causalité par l'odorat, le goût, etc. La perception des qualités secondaires est, à ses yeux, un phénomène très compliqué, où interviennent, avec les sens et après les sens, la mémoire, le principe de causalité et le principe d'induction. Quant à la perception des qualités primaires, elle est proprement et vraiment directe ; le principe de causalité et le raisonnement n'y ont pas de place ; elle vient uniquement des sens, ou plutôt d'un sens, le toucher.

« Le mot *perception*, qui signifie connaissance, s'applique d'une manière très différente aux qualités premières et aux qualités secondes de la matière. Nous avons une véritable connaissance des qualités premières ; nous ne savons rien des qualités secondes, si ce n'est qu'elles existent. La connaissance des qualités premières nous est immédiatement donnée par le sens du toucher ; elle ne suppose rien d'antérieur dans l'esprit que la faculté de connaître ; la connaissance de l'existence

(1) *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, Essai II, ch. XVII.

des qualités secondes suppose l'exercice préalable du sens du toucher, la connaissance des qualités premières qui en résulte, et l'action simultanée de la mémoire, du principe de causalité et du principe d'induction. L'idée de l'extériorité est renfermée dans l'une et l'autre perception ; mais c'est la perception des qualités premières qui l'introduit ; et c'est de là que nous l'empruntons, que nous l'importons dans la perception des qualités secondes (1). »

Cousin s'éloigne encore davantage de Reid. Il professe que le principe de causalité intervient dans la perception de toutes les qualités, des primaires aussi bien que des secondaires ; que les sens, quels qu'ils soient, la vue comme l'odorat, le toucher comme la vue, ne nous donnent que des sensations, qui sont tout intérieures ; que cette question : Qu'est-ce qui produit la sensation que j'éprouve ? se pose à propos de toutes les sensations ; que la raison seule la pose et seule peut la résoudre ; que la raison seule fait sortir l'esprit de lui-même et, au delà des phénomènes sensitifs, purs états de conscience, atteint les objets extérieurs où ces phénomènes ont leur cause.

« J'éprouve une certaine sensation d'odeur : cette sensation n'est qu'une affection de mon âme, un pur phénomène de conscience qui ne ressemble à rien qu'à lui-même. Supposez qu'instinctivement, je ne me demande pas quelle est la cause de cette sensation, il n'y aura jamais pour moi de qualité odorante ; je m'arrêterai à ma sensation, qui aura un sujet, à savoir, moi, mais nulle cause, partant nul objet. En fait, la chose ne se passe point ainsi. Pourquoi ? Parce que, aussitôt que la sensation d'odeur affecte mon âme, j'en recherche et ne peux pas n'en pas rechercher la cause ; j'affirme que ce phénomène sensitif, qui tout à l'heure n'était pas et qui paraît en ce moment, a une cause. Or, la conscience m'atteste que je ne suis pas la cause de cette sensation ; car je ne puis ni la faire cesser, ni la faire naître, ni même la modifier ; donc la cause de cette sensation est autre que moi. Je ne connais pas sa nature, mais j'affirme son existence avec une entière conviction. Cette conviction est irrésistible, parce que son principe, le principe de causalité, est une loi nécessaire de mon esprit....

(1) *Œuvres complètes de Reid*, publiées par Jouffroy, avec des *Fragments de Royer-Collard*, t. III, p. 443.

« Les sensations de la vue et du toucher ne nous feraient pas plus connaître les qualités primaires des corps que les autres sens ne nous font connaître les qualités secondaires, si nous n'étions contraints par la constitution de notre esprit de supposer des causes à ces sensations comme aux autres. Les sensations de résistance, de dureté ou de mollesse, d'impénétrabilité, etc., ne sont elles-mêmes que des affections de l'âme différentes des sensations d'odeur et de saveur, mais tout à fait semblables en tant que phénomènes purement affectifs. Quand la sensation de dureté irait jusqu'à la douleur la plus vive, elle ne nous ferait pas plus sortir de nous-mêmes qu'une odeur très désagréable ou un son déchirant, sans l'intervention du principe de causalité. Ce principe intervenant nous tire de nous-mêmes, et, guidé dans son application par la vue et le tact, nous révèle les qualités primaires. Le tact lui-même, à lui tout seul, ne donnerait que des sensations tactiles ; le principe de causalité tout seul ne donnerait que des causes de ces sensations, aussi indéterminées et aussi obscures que les causes des sensations d'odeur et de son. Mais le tact entrant en exercice avec le principe de causalité, éclairé par lui et l'éclairant à son tour, détermine la nature de la cause, que par lui-même il n'eût jamais soupçonnée, et nous donne successivement les diverses notions qui composent la nature du solide (1). »

Cousin est, semble-t-il, bien près de sortir du perceptionisme écossais. Il y reste, cependant, par le double office qu'il fait remplir, dans la perception, au sens du toucher. Le toucher, d'après Royer-Collard, on l'a vu, nous informait directement des qualités primaires (2) ; il nous apprenait, à lui tout seul, qu'il y a des corps, c'est-à-dire des objets extérieurs, étendus et solides. D'après Cousin, il nous donne d'abord des sensations tactiles, puis, après que la raison, par un de ses principes nécessaires, nous a persuadé que ces sensations ont des causes externes, il détermine la nature de ces causes, et nous fait connaître qu'elles sont solides et étendues, c'est-à-dire semblables aux sensations qu'il nous a données. La perception des qualités primaires est, sans doute, plus compliquée chez Cousin qu'elle ne l'était chez Royer-Collard.

(1) *Histoire de la philosophie morale au* XVIII° *siècle :* École écossaise, XXI° leçon.

(2) Royer-Collard mettait, comme Locke, la solidité au nombre des qualités primaires.

Mais elle ne laisse pas d'être directe et peut encore garder ce nom, en tant qu'elle s'applique seulement à la ressemblance de la cause extérieure avec son effet intérieur, la sensation tactile. C'est bien, en effet, directement, que le toucher, qui ne nous fait pas sortir de nous-mêmes, saisit hors de nous la vraie nature et les vrais caractères d'une cause dont il ne soupçonne pas l'existence. Voilà le perfectionnement que Cousin apporte à la théorie.

Ainsi, le toucher et le principe de causalité, inféconds séparément, se prêtent mutuellement leurs lumières, et la perception externe sort achevée de leur concours. Le premier ignore l'existence des objets extérieurs, causes des sensations ; le second ne connaît pas la nature de ces causes; réunis, ils nous en révèlent à la fois l'existence et la nature. Solution éclectique. Est-ce une énormité moindre que de faire percevoir des rapports de causalité par les sens ?

Mais quoi ! Il fallait bien joindre, dans les sens, au moins dans l'un d'eux, une certaine fonction perceptive à la fonction de sentir, sans quoi le principe de causalité, même avec une portée objective, n'eût pas, à lui seul, atteint des substances étendues et solides. Il n'eût pas suffi pour éviter l'immatérialisme de Berkeley ou le monadisme de Leibniz. Berkeley et Leibniz appliquaient, eux aussi, le principe de causalité à la sensation; ils entendaient, eux aussi, donner à ce phénomène intérieur une cause hors de l'esprit. Le premier mettait cette cause en Dieu ; le second, en des substances inétendues, immatérielles. Pour leur en contester le droit, il eût fallu recourir à l'argument cartésien tiré de la véracité divine. Cousin n'a pas compris que, sans cet argument, il était impossible de conserver la matière. Il a voulu donner une autre base au réalisme ; de là ce parti qu'il a dû prendre : faire du toucher, d'un toucher perceptif, inintelligible et contradictoire, l'auxiliaire indispensable du principe de causalité.

V

Le problème de la perception externe, dans la doctrine réaliste, a été admirablement posé par Descartes. Il s'agit de soustraire au doute et d'expliquer la ressemblance que cette doctrine suppose entre les réalités extérieures et ce qu'il y a d'essentiel et de permanent dans les sensations ou idées

visuelles ou tactiles. On a vu de quelles manières différentes les perceptionistes modernes envisagent et résolvent ce problème, quand ils consentent à l'aborder (1). Descartes en demandait la solution à la clarté rationnelle et à l'innéité des idées géométriques et mécaniques, et au principe de la véracité divine, garant de la valeur représentative de ces idées. Dieu, dit-il, « n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte ». C'est le principe « dont je me sers touchant les choses immatérielles ou métaphysiques » ; et j'en « déduis très clairement ceux des choses corporelles ou physiques, à savoir qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, qui ont diverses figures et se meuvent en diverses façons (2) ». En notre entendement seul se trouvent naturellement toutes les premières notions ou idées qui sont « comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître (3) ». Parmi ces notions premières, quelles sont les semences des vérités physiques

(1) Nous n'avons indiqué que les principales de ces divergences. Nous aurions pu rappeler qu'Adolphe Garnier appliquait la théorie de la perception immédiate aux qualités secondaires comme aux qualités primaires, entre lesquelles il ne mettait aucune différence. En cette matière, ses vues différaient de celles de Cousin, de celles de Royer-Collard, même de celles de Reid. Il n'admettait, ni que le principe de causalité fût « chargé de créer, pour ainsi dire, de toutes pièces le monde externe » ; ni que les qualités primaires, seules « données immédiatement comme extérieures », fussent les causes des qualités secondaires, considérées comme de simples modifications internes ; ni que les qualités secondaires dépendissent de l'esprit humain, et fussent, comme relatives, distinguées des qualités primaires. Il tenait que les unes et les autres sont absolues, c'est-à-dire « existent sans l'homme » ; qu'il y a « en dehors de l'âme et des organes quelque chose qui est le tangible, quelque autre chose qui est la lumière ou le visible, quelque autre chose, qui est le son, d'autres choses qui sont l'odeur et la saveur » ; que « toutes ces choses, aussi bien que le corps humain, sont connues directement par l'âme comme distinctes d'elle-même » ; que c'est cette connaissance qui s'appelle la *perception* des sens, perception qui « se pose et ne se démontre pas ». (Voyez *Traité des facultés de l'âme*, liv. VI, ch. IV, 13, 14, 15.) Adolphe Garnier était, peut-on dire, le logicien du perceptionisme ; il en acceptait bravement toutes les conséquences. Il ne faisait, d'ailleurs, qu'étendre à toutes les qualités secondaires l'opinion particulière de Reid sur la couleur. Ce dernier, en effet, voulait que la couleur fût, non une pure sensation, comme la saveur et l'odeur, mais, comme la solidité, une qualité réelle et permanente des corps, différente de l'apparence qu'elle prend dans l'esprit, et qui peut, disait-il, « varier de mille manières, par les variations de la lumière, par celles du milieu et par celles que peut subir l'organe lui-même ». (*Recherches sur l'entendement humain*, ch. VI, section IV.)

(2) *Les Principes de la philosophie*. Lettre pouvant servir de préface.

(3) *Ibid.*, seconde partie, 3.

connaissables? Ce sont les idées d'étendue, de figure et de mouvement. Elles ont été mises en notre esprit par le créateur, qui nous induirait à une erreur invincible, si elles ne correspondaient pas à de réelles substances étendues, figurées et mobiles.

Il ne faut pas oublier que, pour Descartes, la physique étant une géométrie appliquée, les principes des choses matérielles, comme il disait, ne pouvaient être que géométriques. On ne doit donc pas s'étonner qu'il considérât comme naturelles à l'entendement, comme innées (*naturel* et *inné* étaient synonymes dans sa langue) les notions ou idées de ces principes. Ces notions étaient celles des rapports géométriques, des conditions et des termes de ces rapports, espace à trois dimensions, lignes, surfaces et volumes diversement figurés. Ces notions avaient un caractère d'évidence, d'universalité et de nécessité rationnelle qui les rapprochait de celles des vérités arithmétiques, logiques et métaphysiques, qui ne permettait pas de les en séparer. Il fallait donc penser qu'elles avaient été mises en l'âme par l'auteur de tout ce qui est au monde, en même temps et aussi bien que les notions des vérités arithmétiques, logiques et métaphysiques. Et comme il ne se pouvait qu'elles y eussent été mises pour égarer notre jugement, on devait croire, comme on y était porté, qu'elles nous éclairaient sur la vraie nature et les vraies propriétés des objets extérieurs.

De l'innéité cartésienne nous passons facilement à la vision en Dieu. La première nous fait comprendre la seconde. Pour Malebranche, comme pour Descartes, les principes des choses matérielles sont purement géométriques. Mais tandis que, selon Descartes, la volonté toute-puissante de Dieu met en notre âme, au moment où il la crée et l'unit à notre corps, les idées géométriques, qui sont en même temps physiques, aussi bien que les idées arithmétiques, logiques, métaphysiques et morales, toutes ces idées, selon Malebranche, celles-là comme celles-ci, sont éternelles en Dieu et forment une source commune de lumières où, par leur union avec Dieu, puisent tous les esprits créés. Le Dieu de Descartes est l'auteur, le créateur de ces idées, comme des êtres ; elles sont, comme les êtres, les produits de sa libre volonté. Elles dominent, au contraire, et dirigent la volonté du Dieu de Malebranche ; elles ont préexisté et présidé à la création ; elles sont les modèles sur lesquels les êtres ont été créés. Descartes et

Malebranche, notons-le, les font également venir de Dieu en l'esprit humain ; mais Descartes, par un décret arbitraire de la volonté divine créatrice, et Malebranche, par une participation continuelle de notre âme à la raison divine incréée. Des passages caractéristiques mettent en lumière l'opposition des deux philosophes sur ce point capital.

« Il répugne, dit Descartes, que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté. Et je ne parle pas ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage, je dis qu'il a été impossible qn'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre ou de nature, ou de raison raisonnée, ainsi qu'on la nomme dans l'école, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un plutôt que l'autre. Par exemple, ce n'est pas pour avoir vu qu'il était meilleur que le monde fût créé dans le temps que dès l'éternité qu'il a voulu le créer dans le temps ; et il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire autrement, etc. Mais, au contraire, parce qu'il a voulu créer le monde dans le temps, pour cela il est ainsi meilleur que s'il eût été créé dès l'éternité ; et d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, pour cela, cela est maintenant vrai, et il ne peut pas être autrement, et ainsi de toutes les autres choses .... et ainsi une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance (1). »

Et, dans une lettre au P. Mersenne : « Je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions de métaphysique, et particulièrement celle-ci : que les vérités métaphysiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier

(1) *Réponses de Descartes aux sixièmes objections.*

partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume. Or, il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitæ*, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir... On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois, à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. — Mais je les comprends comme éternelles et immuables. — Et moi je juge le même de Dieu. — Mais sa volonté est libre. — Oui, mais sa puissance est incompréhensible ; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre, car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance (1). »

A quoi Malebranche répond :

« Les philosophes même les moins éclairés demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine raison qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le définissent : *animal rationis particeps;* car il n'y a personne qui ne sache, du moins confusément, que la différence essentielle de l'homme consiste dans l'union nécessaire qu'il a avec la raison universelle, quoiqu'on ne sache pas ordinairement quel est celui qui renferme cette raison, et qu'on se mette fort peu en peine de le découvrir. Je vois, par exemple, que 2 fois 2 font 4, et qu'il faut préférer son ami à son chien ; et je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. Or, je ne vois point ces vérités dans l'esprit des autres ; comme les autres ne les voient point dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une raison universelle qui m'éclaire, et tout ce qu'il y a d'intelligences...

« Je suis certain que les idées des choses sont immuables et que les vérités et les lois éternelles sont nécessaires : il est impossible qu'elles ne soient pas telles qu'elles sont. Or, je ne vois rien en moi d'immuable ni de nécessaire ; je puis n'être point ou n'être pas tel que je suis ; il peut y avoir des esprits qui ne me ressemblent pas ; et cependant je suis certain qu'il ne peut y avoir d'esprits qui voient des vérités et des

(1) *Lettre de Descartes au P. Mersenne* (15 avril 1630).

lois différentes de celles que je vois; car tout esprit voit nécessairement que 2 fois 2 font 4 et qu'il faut préférer son ami à son chien. Il faut donc conclure que la raison que tous les esprits consultent est une raison immuable et nécessaire.

« De plus, il est évident que cette même raison est infinie. L'esprit de l'homme conçoit clairement qu'il y a ou qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles, de tétragones, de pentagones intelligibles, et d'autres semblables. Non seulement il conçoit que les idées des figures ne lui manqueront jamais, et qu'il en découvrira toujours de nouvelles, quand même il ne s'appliquerait qu'à ces sortes d'idées pendant toute l'éternité; il aperçoit même l'infini dans l'étendue, car il ne peut douter que l'idée qu'il a de l'espace ne soit inépuisable...

« Mais s'il est vrai que la raison à laquelle tous les hommes participent est universelle; s'il est vrai qu'elle est infinie; s'il est vrai qu'elle est immuable et nécessaire, il est certain qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même; car il n'y a que l'être universel et infini qui renferme en soi-même une raison universelle et infinie... Mais la raison que nous consultons n'est pas seulement universelle et infinie, elle est encore nécessaire et indépendante, nous la concevons en un sens plus indépendante que Dieu même; car Dieu ne peut agir que selon cette raison, il dépend d'elle en un sens, il faut qu'il la consulte et qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui-même; il ne dépend de rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de lui-même : elle lui est donc coéternelle et consubstantielle. Nous voyons clairement que Dieu ne peut punir un innocent; qu'il ne peut assujettir les esprits aux corps, qu'il est obligé de suivre l'ordre. Nous voyons donc la règle, l'ordre, la raison de Dieu; car quelle autre sagesse que celle de Dieu pourrions-nous voir, lorsque nous ne craignons point de dire que Dieu est obligé de la suivre ?..,

« Certainement si les vérités et les lois éternelles dépendaient de Dieu, si elles avaient été établies par une volonté libre du créateur; en un mot, si la raison que nous consultons n'était pas nécessaire et indépendante, il me paraît évident qu'il n'y aurait pas de science véritable, et qu'on pourrait bien se tromper si l'on assurait que l'arithmétique ou la géométrie des Chinois est semblable à la nôtre. Car enfin, s'il n'était pas absolument nécessaire que 2 fois 4 fissent 8, ou que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits,

quelle preuve aurait-on que ces sortes de vérités ne seraient point semblables à celles qui ne sont reçues que dans quelques universités, ou qui ne durent qu'un certain temps? Voit-on clairement que Dieu ne puisse cesser de vouloir ce qu'il a voulu d'une volonté entièrement libre et indifférente? Ou plutôt, voit-on clairement que Dieu n'a pas pu vouloir certaines choses pour un certain temps, pour un certain lieu, pour certaines personnes, ou pour certains genres d'êtres; supposé, comme on le veut, qu'il ait été entièrement libre et indifférent dans cette volonté? Pour moi je ne puis concevoir de nécessité dans l'indifférence, je ne puis accorder ensemble deux choses si opposées.

« Cependant, je veux bien supposer que l'on voie clairement que Dieu, par une volonté entièrement indifférente, a établi pour tous les temps et pour tous les lieux les vérités et les lois éternelles, et qu'à présent elles sont immuables à cause de son décret. Mais où les hommes voient-ils ce décret ?... Certainement s'ils ne le voient pas en Dieu, ils ne le voient pas...

« Mais au fond ce décret est une imagination sans fondement. Quand on pense à l'ordre, aux lois et aux vérités éternelles, on n'en cherche point naturellement de causes, car elles n'en ont point. On ne voit point clairement la nécessité de ce décret, on n'y pense jamais d'abord : on aperçoit au contraire d'une simple vue et avec évidence que la nature des nombres et des idées intelligibles est immuable, nécessaire, indépendante. On voit clairement qu'il est absolument nécessaire que 2 fois 4 soient 8, et que le carré de la diagonale d'un carré soit double de ce carré... Ainsi le décret de l'immutabilité de ces vérités est une fiction de l'esprit qui, supposant qu'il ne voit point dans la sagesse de Dieu ce qu'il y aperçoit, et sachant que Dieu est la cause de toutes choses, se croit obligé d'imaginer un décret pour assurer l'immutabilité à des vérités qu'il ne peut s'empêcher de reconnaître pour immuables...

« Si ce n'est pas un ordre nécessaire, que l'homme soit fait pour son auteur, et que notre volonté soit conforme à l'ordre qui est la règle essentielle et nécessaire de la volonté de Dieu ; s'il n'est pas vrai que les actions sont bonnes ou mauvaises, à cause qu'elles sont conformes ou contraires à un ordre immuable et nécessaire, et que ce même ordre demande que les premières soient récompensées et les autres punies ; enfin si tous les hommes n'ont pas naturellement une idée

claire de l'ordre, mais d'un ordre tel que Dieu ne peut vouloir le contraire de ce que cet ordre prescrit, certainement je ne vois plus que confusion partout (1). »

Ce qui ressort de cette admirable réponse, pour qui veut lui donner toute sa portée logique, c'est que, dans la conception cartésienne de Dieu, coexistent deux idées qui ne s'accordent pas : celle de perfection intellectuelle et morale, principe d'ordre rationnel et nécessaire, et celle de l'infinie et toute libre puissance, principe de contingence absolue. Si, comme le veut Descartes, la nécessité des idées qui représentent le vrai et le bien est subordonnée à l'incompréhensible puissance de Dieu (1); si tout ce que nous appelons vérité logique, mathématique, morale, n'est, au fond et par son origine, que création arbitraire, quelle preuve y pouvons-nous trouver de l'attribut divin qui nous assure l'existence du monde matériel ? Comment alléguer la véracité nécessaire de Dieu, tout en maintenant l'indifférence essentielle de la volonté qui a créé essences et existences ? Ne soumet-on pas cette volonté à une idée préexistante de bien, dont on fait l'objet de la raison divine, quand on dit que Dieu n'a *pu* vouloir créer notre esprit de telle nature qu'il se puisse tromper dans le jugement qu'il fait d'après ses notions innées ?

Quand il parle de cette *raison* que Dieu lui-même *est obligé* de suivre, de cet *ordre* qui *prescrit* ce que Dieu doit vouloir et faire, Malebranche se montre, en éthique, le précurseur de Kant. Il est bien près de l'impératif catégorique, bien près de la morale indépendante, telle qu'elle a été comprise par l'école néo-criticiste (3). Ce n'est pas de la volonté divine, ce n'est pas

(1) Il faut lire en entier, dans le *Sixième éclaircissement sur la Recherche de la Vérité*, cette éloquente réfutation du paradoxe cartésien. Il nous semble qu'elle n'est pas assez connue, ou que l'attention ne s'y attache pas assez. Elle est très importante dans l'histoire de la philosophie, où Malebranche n'est certainement pas mis à la place que mérite sa grande originalité. Elle devrait être classique dans les cours de métaphysique, de théodicée et de morale. C'est un des plus beaux morceaux de littérature philosophique que nous connaissions. A ce propos, nous ne pouvons nous empêcher de regretter que les *Éclaircissements* n'aient pas été joints à la *Recherche de la vérité*, dans l'édition, précieuse aux étudiants, que M. Jules Simon a autrefois donnée des *Œuvres* de Malebranche.

(2) Descartes déclare formellement que « la nécessité des vérités mathématiques n'excédant pas notre connaissance, ces vérités sont quelque chose de moindre et de sujet à l'incompréhensible puissance de Dieu, laquelle surpasse les bornes de l'entendement humain ». (*Lettre de Descartes au P. Mersenne*, 20 mai 1630.)

(3) Voyez, dans l'*Année philosophique* (in-12, 1868, Fischbacher), l'étude intitulée : *La morale indépendante et le principe de dignité.*

même d'une volonté abstraite et autonome, comme l'entendait Kant, qu il fait procéder la loi morale ; c'est de la raison, à laquelle participent tous les esprits; de la raison, supérieure, en tout être, en Dieu comme en l'homme, à la volonté. « Je vois bien, mon fils, fait-il dire au Verbe dans l'une de ses *Méditations chrétiennes*, que tu as de la peine à te défaire de tes préjugés et à t'empêcher de juger de Dieu par toi-même. Comme tu voudrais bien n'avoir point de loi, tu crains d'en donner une à Dieu ; et parce que tu préfères la puissance et l'indépendance à la sagesse et à la justice, tu ferais plutôt Dieu injuste et bizarre que de le soumettre à mes lois. Mais prends garde : lorsque Dieu suit la raison, lorsqu'il obéit à l'ordre, il ne suit que sa propre lumière, il demeure indépendant. Ta sagesse, ta raison n'est pas ta propre substance ; tu n'es pas ta lumière à toi-même ; mais, comme je suis consubstantiel à mon Père, la raison, la sagesse, l'ordre, la loi de Dieu, c'est sa propre substance : de sorte qu'il se soumet à mes lois et demeure absolu et indépendant (1). »

Selon Descartes, Dieu avait établi ses lois en la nature comme un roi en son royaume ; il les avait imprimées en nos esprits, comme un roi les graverait au cœur de ses sujets s'il en avait le pouvoir. Mais ces lois n'avaient d'autre origine que son bon plaisir; sa volonté en était l'unique raison. Il était lui-même sans loi ; on devait le considérer comme un monarque absolu, dont la puissance ne dépend de rien, n'est liée, obligée par rien. Malebranche ne craint pas d'ôter à Dieu cette indépendance de despote, de lui refuser une domination arbitraire, de lui donner une loi. Pour lui, le Verbe ou le Fils, — c'est-à-dire la Raison, la Justice, l'Ordre, la Sagesse, — est la loi du Père, — c'est-à-dire de la Puissance. Et c'est de cette Raison, de cette Justice, de cette Sagesse, de cet Ordre, loi suprême à laquelle se soumet cette suprême Puissance, que découlent toutes les lois de la nature, mathématiques, physiques, morales. Sur ce point, comme sur bien d'autres, la religion de Malebranche apporte un appui précieux à sa philosophie, ou plutôt sa philosophie et sa religion, son rationalisme et son mysticisme se trouvent en parfait accord.

Voilà deux conceptions absolument opposées de la loi. Il paraît clair que celle de Malebranche permet de prendre la

(1) *Méditations chrétiennes*, dix-neuvième méditation, 13.

véracité divine comme majeure d'un argument, parce qu'elle donne une loi à la puissance divine ; une loi dont la véracité fait partie. En est-il de même de la conception de Descartes qui fait dériver toute loi de la libre et indifférente volonté divine? Nous ne le voyons pas.

« Il n'est pas possible, dit-il, que Dieu nous trompe, c'est-à-dire qu'il soit directement la cause des erreurs auxquelles nous sommes sujets ; car encore que l'adresse à pouvoir tromper semble être une marque de subtilité d'esprit entre les hommes, néanmoins jamais la volonté de tromper ne procède que de malice ou de crainte et de faiblesse, et par conséquent ne peut être attribuée à Dieu (1). » Pourquoi Dieu ne peut-il tromper par crainte et faiblesse? Parce qu'il est tout-puissant. Pourquoi ne peut-il tromper par malice? Parce que « la malice du péché » n'est en soi que défaut et non-être, donc n'est rien de positif, et que la volonté divine ne peut avoir pour objet ce qui « n'est rien (2) ». En un mot, Dieu ne peut vouloir tromper parce que l'infinie puissance et la volonté de tromper sont choses contradictoires.

On comprend bien que Descartes ait dû fonder en Dieu la véracité uniquement sur la puissance, il y était condamné. Mais il faut convenir que ce fondement était bien peu solide. Pourquoi votre Dieu indépendant de la raison, votre Dieu sans loi, fait à l'image d'un roi absolu, ne prendrait-il pas un plaisir esthétique aux illusions qu'il ferait naître dans l'esprit de ses créatures (1)? N'y a-t-il pas d'autres motifs de tromper que la malice et la crainte? Ne trompe-t-on pas par bonté et par amour? « C'est la commune opinion, dit Hobbes, que les médecins ne pèchent point qui déçoivent les malades pour leur propre santé, ni les pères qui trompent leurs enfants pour leur propre bien ; et que le mal de la tromperie ne consiste pas dans la fausseté des paroles, mais dans la malice de celui qui trompe. Que M. Descartes prenne donc garde si cette proposition : *Dieu ne nous peut jamais tromper*, prise universellement, est vraie ; car si elle n'est pas vraie, ainsi universellement prise, cette conclusion n'est pas bonne : *donc il y a des*

(1) *Les Principes de la philosophie*, Ire partie, 29.

(2) *Ibid.* ibid., 23.

(3) On sait que le principe des choses, tel que l'entend Schopenhauer, est, comme le Dieu de Descartes, essentiellement et avant toute Volonté. Eh bien, ce principe agit dans la nature comme une puissance de mensonge.

choses corporelles qui existent (1). » Descartes n'a pas suivi ce conseil de Hobbes : il semble même qu'il n'ait pas voulu, de parti pris, y faire attention. Il ne pouvait le suivre ; car pour soustraire au doute la majeure dont il s'agissait, il fallait, comme Malebranche, mettre dans la raison divine et faire préexister à la création du monde une loi impérative, universelle et absolue, de véracité.

On est généralement trop habitué et porté à rapprocher Malebranche de Descartes pour regarder de près tout ce qui les sépare. Ainsi on ne remarque pas assez que la manière dont l'existence de Dieu est connue et prouvée diffère beaucoup chez les deux philosophes. Cette différence est liée à celle de l'innéité cartésienne et de la vision en Dieu.

Selon Descartes, nous avons en nous les idées de parfait et d'infini ; elles n'y sauraient être représentatives de notre âme qui est imparfaite et bornée ; il faut donc qu'elles y représentent un être infini et parfait ; il faut qu'elles y aient été imprimées par la volonté de cet être, qu'elles y soient « comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ». Et cela n'a rien que de « fort croyable », car ayant été créé par Dieu « à son image et semblance », je dois concevoir « cette ressemblance, dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue, par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même, c'est-à-dire que, lorsque je fais refléxion sur moi, non seulement je

(1) *Troisièmes objections faites par M. Hobbes.* — On dirait que Descartes n'a pas vu le point précis sur lequel portait cette objection. « Pour la vérité de ma conclusion, répond-il, il n'est pas nécessaire que nous ne puissions jamais être trompés, car, au contraire, j'ai avoué franchement que nous le sommes souvent ; mais seulement que nous ne le soyons point quand notre erreur ferait paraître en Dieu une volonté de décevoir, laquelle ne peut être en lui. » *Laquelle ne peut être en lui !* aurait pu répliquer Hobbes ; mais c'est précisément ce que j'ai mis en question et qui veut être examiné.

Tout récemment, M. Edmund Clay a repris la thèse de Hobbes sur la légitimité du mensonge altruiste. Il soutient que ce mensonge peut, en certains cas, être un devoir. « C'est un devoir, dit-il, de tromper un fou pour ne pas l'exaspérer. Ce fut le devoir du Christ de tromper le genre humain pour le tirer d'un état pire que la folie. La culpabilité du mensonge est dans la perfidie, non dans la contre-vérité... Le Christ, dans son plan de salut, a dû se conformer à la loi d'accommodation, d'après laquelle il fallait que l'affirmation de certaines vérités et la négation de certaines erreurs fussent réservées à un temps où elles trouveraient un terrain préparé par la pratique du christianisme et cesseraient d'être malfaisantes. » (*Reason and rule of the sacramental life*, p. 77, 79.) Cette vue, que nous n'avons pas à apprécier ici, peut être généralisée et appliquée, comme hypothèse, au plan divin de la création de notre espèce. Elle ne doit pas être écartée sans discussion.

connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je conçois aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire et dont je trouve en moi les idées (1). »

Ainsi, c'est à la puissance que Descartes rapporte les idées antithétiques d'imparfait et de fini, d'une part, d'infini et de parfait, de l'autre, qu'il trouve inséparablement unies dans son esprit. L'idée de fini et d'imparfait n'est, pour lui, que celle de la dépendance et de l'impuissance de sa volonté dans la connaissance et dans l'action ; l'idée d'infini et de parfait que celle de l'indépendance absolue et de la puissance infinie d'une autre volonté. D'ailleurs il ne distingue nullement, — et de son point de vue il ne le pouvait pas, — l'imparfait du fini, l'infini du parfait. Ajoutons que le passage logique de l'idée de dépendance à celle d'indépendance, de celle de puissance limitée et arrêtée à celle de puissance sans bornes et sans obstacles, paraît si naturel à l'esprit que le défaut de la preuve tirée de la seconde idée est vraiment facile à reconnaître.

C'est aussi par les idées d'infini et de parfait que Malebranche connaît et prouve l'existence de Dieu. Mais, selon lui, ces idées ne nous sont pas innées ; elles appartiennent à la raison divine, elles la constituent; et c'est dans la raison divine, c'est par la participation de notre esprit à la raison divine, que nous les percevons. Dieu n'est pas ici conclu d'un raisonnement fondé sur l'idée de cause efficiente ; il est aperçu par une intuition ou vision directe de ses attributs, l'infinité et la perfection.

C'est d'abord et surtout par l'idée de l'infini spatial que Dieu se révèle directement. « L'étendue intelligible infinie, dit Malebranche dans l'un de ses *Entretiens métaphysiques*, n'est point une modification de mon esprit ; elle est immuable, éternelle, nécessaire. Je ne puis douter de sa réalité et de son immensité. Or, tout ce qui est immuable, éternel, nécessaire, et surtout infini, n'est point une créature, et ne peut appartenir à la créature. Donc elle appartient au créateur, et ne peut se trouver qu'en Dieu. Donc il y a un Dieu et une raison ;... un Dieu dans lequel se trouve la raison qui m'éclaire

(1) *Méditations*, méditation troisième.

par les idées purement intelligibles qu'elle fournit abondamment à mon esprit et à celui de tous les hommes. Car je suis sûr que tous les hommes sont unis à la même raison que moi; puisque je suis certain qu'ils voient ou qu'ils peuvent voir ce que je vois quand je rentre en moi-même et que j'y découvre les vérités ou les rapports nécessaires que renferme la substance intelligible de la raison universelle qui habite en moi, ou plutôt dans laquelle habitent toutes les intelligences (1). »

Dans son *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, Malebranche revient sur cette démonstration de l'existence de Dieu, la plus simple et plus naturelle, dit-il, qu'on en puisse donner :

« Le Chrétien. — Penser à rien et ne point penser, apercevoir rien et ne point apercevoir, c'est la même chose. Donc tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement et directement est quelque chose ou existe.... Or, je pense à l'infini, j'aperçois immédiatement et directement l'infini. Donc il est. Car, s'il n'était point, en l'apercevant je n'apercevrais rien, donc je n'apercevrais point. Ainsi, en même temps, j'apercevrais et je n'apercevrais point, ce qui est une contradiction manifeste.

« Le Chinois. — J'avoue que si l'objet immédiat de votre esprit était l'infini, quand vous y pensez, il faudrait nécessairement qu'il existât; mais alors l'objet immédiat de votre esprit n'est que votre esprit même. Je veux dire que vous n'apercevez l'infini que parce que votre esprit vous le représente; et ainsi il ne s'ensuit point que l'infini existe absolument et hors de nous, de ce que nous y pensons.

« Le chrétien. — ..... Certainement où il n'y a que deux réalités on ne peut en apercevoir quatre ; car il y aurait deux réalités que l'on apercevrait, et qui néanmoins ne seraient point. Or, ce qui n'est point ne peut être aperçu. Apercevoir rien et ne point apercevoir, c'est la même chose. Il est donc évident que dans un esprit fini on ne peut trouver assez de réalité pour y voir l'infini. Faites attention à ceci. L'idée que vous avez seulement de l'espace n'est-elle pas infinie ? Celle que vous avez des cieux est bien vaste, mais ne sentez-vous pas en vous-même que l'idée de l'espace la surpasse infiniment? Ne vous répond-elle pas, cette idée, que, quelque mouvement que vous donniez à votre esprit pour la parcourir, vous ne l'épuiserez jamais, parce qu'en effet elle n'a point de

(1) *Entretiens sur la métaphysique*. 2e Entretien, I.

bornes ? Mais si votre esprit, votre propre substance ne renferme point assez de réalité pour y découvrir l'infini en étendue, un infini particulier, comment y pourriez-vous voir l'infini en tout genre d'être, l'être infiniment parfait ? »

Ainsi par l'idée de l'étendue infinie se révèle directement un aspect particulier de l'être infini, un mode particulier de la perfection divine. Dieu n'est pas représenté en nous par une notion innée; il est perçu hors de nous; la perception que nous en avons est immédiate comme le sentiment du moi, et elle n'en dérive nullement. Cette proposition : *Il y a un Dieu* a la même certitude première et doit être mise sur le même plan que celle-ci : *Je pense, donc je suis* (1).

L'idée de l'espace inépuisable et des figures infiniment diverses qu'il peut renfermer et des rapports de grandeur de ces figures nous fait voir l'être infini sous l'aspect qui nous est le plus accessible. Mais notre participation à la raison divine, où nous puisons d'autres idées universelles et nécessaires, par exemple, celles des nombres et de leurs rapports, nous montre en Dieu d'autres perfections et d'autres réalités. « Assurément la substance qui renferme l'étendue intelligible est toute-puissante. Elle est infiniment sage. Elle renferme une infinité de perfections et de réalités. Elle renferme, par exemple, une infinité de nombres intelligibles. Mais cette étendue intelligible n'a rien de commun avec toutes ces choses. Il n'y a nulle sagesse, nulle puissance, aucune unité dans cette étendue que vous contemplez ; car vous savez que tous les nombres sont commensurables entre eux, parce qu'ils ont l'unité pour commune mesure. Si donc les parties de cette étendue divisées et subdivisées par l'esprit pouvaient se réduire à l'unité, elles seraient toujours par cette unité commensurables entre elles, ce que vous savez certainement être faux. Ainsi la substance divine, dans sa simplicité où nous ne pouvons atteindre, renferme une infinité de perfections intelligibles toutes différentes (2). »

Ainsi les idées géométriques et numériques, par leur caractère d'universalité, de nécessité et d'éternité, rendent témoignage à la raison divine, éternelle et incréée, qui les renferme et qui les communique à toutes les intelligences. Rien de plus opposé que cette doctrine au cartésianisme orthodoxe.

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, 2[e] Entretien, V.

(2) *Ibid.*, 2[e] Entretien, II.

Aussi est-elle combattue vivement par les cartésiens, notamment par Régis.

Régis interprète exactement la pensée de Descartes, lorsqu'il dit que les idées numériques dépendent à la fois des objets quelconques, matériels ou spirituels, que l'esprit compare selon leur unité, et de l'esprit qui les compare ; que les idées géométriques dépendent à la fois de l'étendue matérielle et de l'esprit qui suppose en cette étendue des limites circonscrivant des figures régulières ; que l'esprit, l'étendue matérielle et les objets auxquels l'esprit s'applique dépendent, à leur tour, de la libre volonté créatrice ; que, par conséquent, les vérités numériques et géométriques ne sont pas et ne doivent pas être appelées éternelles, qu'elles peuvent seulement être dites immuables, et en un sens purement relatif, c'est-à-dire en tant que Dieu a voulu que toutes les âmes fussent déterminées à concevoir les mêmes vérités quand elles compareraient de la même manière les substances créées.

« Le nombre, avait dit Descartes, quand nous le considérons en général, sans faire réflexion sur aucune chose créée, n'est point hors de notre pensée, non plus que toutes ces autres idées générales que dans l'école on comprend sous le nom d'universaux (1). » « Toutes les vérités, soit géométriques, soit numériques, dit Régis, sont composées de deux parties, dont l'une tient lieu de matière, et l'autre tient lieu de forme. La matière de ces vérités consiste dans les substances et dans les modes, et la forme dans l'action par laquelle l'âme considère les substances et les modes d'une certaine manière... D'où il s'ensuit que les vérités numériques et géométriques étant considérées formellement ne peuvent exister que dans l'âme qui les conçoit, mais qu'étant considérées selon leur matière, elle existent actuellement hors de l'âme (2). »

Selon Régis, — et Descartes ne l'entendait pas autrement, — l'idée du triangle est indépendante, non de l'étendue matérielle, mais seulement de la figure d'un triangle sensible quelconque. « Nous ne dirons pas, avec le vulgaire des philosophes, qu'il y a des idées qui n'ont point d'objet, et que telles sont les idées des choses que nous imaginons sous des formes et des figures qu'elles n'ont pas ; car bien que ces idées n'aient point d'objet à l'égard des formes et des figures qu'on veut

(1) *Les Principes de la philosophie*, première partie, 58.

(2) *Système de philosophie*, liv. II, part. I, ch. IX.

qu'elles représentent, elles en ont à l'égard des choses auxquelles l'âme attribue ces formes et ces figures. Par exemple, l'idée d'un triangle rectiligne n'a point de cause exemplaire à l'égard de la propriété qu'elle a de représenter trois côtés droits, tels qu'on les suppose dans un triangle géométrique ; mais elle a un véritable objet à l'égard de la propriété qu'elle a de représenter l'étendue à laquelle l'âme attribue ces trois côtés droits... Quand l'âme se forme l'idée d'un triangle géométrique, elle peut assurer que l'étendue existe, parce que, si elle n'existait pas, elle n'en pourrait avoir l'idée, ni, par conséquent, supposer, comme elle fait, que l'étendue est bornée par trois côtés droits (1). »

Voilà qui est clair ; il faut une base physique, une base réelle aux vérités géométriques ; sans la matière, elles n'existeraient pas ; c'est de la matière qu'elles sont extraites ; elles impliquent le réalisme cartésien. Régis avait raison de dire que sa théorie était « bien différente » de la vision en Dieu. Malebranche devait la trouver fort grossière, lui qui soutenait que la question de la réalité des substances corporelles est indifférente et étrangère à l'étude de la physique, parce qu'on n'y raisonne pas sur ces substances, mais sur leurs idées, parce que l'objet de la physique est de « découvrir l'ordre et la liaison des effets avec leurs causes, ou dans les corps, s'il y en a, ou dans les sentiments que nous en avons, s'ils n'existent point (2) ».

D'après la doctrine malebranchiste, les idées universelles et nécessaires qui font partie de la raison divine et par lesquelles Dieu se révèle directement à notre esprit, sont de deux espèces : les idées géométriques et numériques, ou idées de grandeur, et les idées morales ou de perfection proprement dite. Selon Malebranche, les mots *infini* et *parfait* restaient, comme ils l'avaient été pour Descartes, indissolublement associés et partant synonymes pour désigner Dieu ; mais l'infinité ou perfection de Dieu ne laissait pas de comprendre deux modes généraux d'infinité ou de perfection : la grandeur mathématique sans bornes et la perfection morale absolue. Cette distinction, que Descartes n'avait pas faite, menait à des conséquences que l'école néo-criticiste a pu et dû tirer, mais qu'aucun philosophe du XVII[e] siècle n'eût envisagées sans

(1) *Système de philosophie*, liv. II, part. I, ch. X.
(2) *La recherche de la vérité*, liv. VI, 2[e] partie, ch. VI.

horreur, nous voulons dire à la dissociation des idées d'infini et de parfait, et, par suite, à la rénovation de la métaphysique et de la théodicée (1). C'était une vue originale et profonde, très éloignée de l'esprit cartésien.

« Dieu renferme dans la simplicité de son être les idées de toutes choses et leurs rapports infinis, généralement toutes les vérités. Or, on peut distinguer en Dieu deux sortes de vérités ou de rapports, des rapports de grandeur et des rapports de perfection, des vérités spéculatives et des vérités pratiques, des rapports qui n'excitent, par leur évidence, que des jugements, et d'autres rapports qui excitent encore des mouvements... Deux fois deux font quatre : c'est un rapport d'égalité en grandeur ; c'est une vérité spéculative qui n'excite point de mouvement dans l'âme, ni amour, ni haine, ni estime, ni mépris, etc. L'homme vaut mieux que la bête : c'est un rapport d'inégalité en perfection qui exige non seulement que l'esprit s'y rende, mais que l'amour et l'estime se règlent par la connaissance de ce rapport ou de cette vérité (2). »

On voit que, pour Malebranche, comme pour Kant, — le rapprochement est à noter, — les principes de la raison se divisent en spéculatifs et pratiques ; et Malebranche tient que les uns et les autres nous viennent du *Logos* divin où ils sont réunis. Au premier rang des principes pratiques ou de perfection se place la loi de justice « dont Dieu même ne se dispense jamais ». Le philosophe s'élève avec force contre ceux qui nient que la justice « habite éternellement dans une nature immuable » et qui veulent la réduire à une convention faite et suivie par intérêt.

« Le juste et l'injuste, aussi bien que le vrai et le faux, ne sont point des inventions de l'esprit humain, ainsi que prétendent certains esprits corrompus. Les hommes, disent-ils, se sont fait des lois pour leur mutuelle conservation. C'est sur l'amour-propre qu'ils les ont fondées. Ils sont convenus entre eux, et par là ils se sont obligés ; car celui qui manque à la convention se trouvant plus faible que le reste des contractants, il se trouve parmi des ennemis qui satisfont leur amour-propre en le punissant. Ainsi, par amour-propre, il doit observer les lois du pays où il vit : non parce qu'elles

(1) Voyez l'*Année philosophique*, 1re année (in-8°, 1891, Félix Alcan).
(2) *Entretiens sur la métaphysique*, huitième Entretien, XIII.

sont justes en elles-mêmes, car delà l'eau, disent-ils, on en observe de toutes contraires; mais parce qu'en s'y soumettant on n'a rien à craindre de ceux qui sont les plus forts. Selon eux, tout est naturellement permis à tous les hommes. Chaque particulier a droit à tout; et si je cède de mon droit, c'est que la force des concurrents m'y oblige. Ainsi l'amour-propre est la règle de mes actions. Ma loi, c'est une puissance étrangère; et si j'étais le plus fort, je rentrerais naturellement dans tous mes droits. Peut-on rien dire de plus insensé? La force a déféré au lion l'empire sur les autres brutes : et j'avoue que c'est souvent par elle que les hommes l'usurpent les uns sur les autres. Mais de croire que cela soit permis et que le plus fort ait droit à tout, sans qu'il puisse jamais commettre aucune injustice, c'est assurément se ranger parmi les animaux, et faire de la société humaine une assemblée de bêtes brutes (1). »

Les écrivains qui, au XVIII[e] et au XIX[e] siècles, se sont moqués agréablement des chimères de Malebranche, n'ont sans doute pas fait attention que la cause de la vision en Dieu était celle du droit naturel. C'était le droit naturel, contemplé dans la raison divine, que le méditatif défendait contre le système de Hobbes; en quoi il devait rencontrer l'opposition des théologiens qui, comme Arnauld, ne voulaient souffrir en éthique d'autre source de lumière que la révélation chrétienne, et aux yeux de qui l'autorité de cette révélation, telle qu'ils l'entendaient, c'est-à-dire tout extérieure et, partant, contingente, s'accommodait mieux de l'empirisme que du rationalisme moral. Arnauld n'accueillait pas mieux la vision en Dieu des rapports de perfection que celle de l'étendue et des rapports de grandeur. Il contestait formellement l'universalité et l'immutabilité des idées morales, alléguant, comme Locke, les lois injustes, les coutumes barbares, l'ignorance des devoirs fondamentaux chez tous les peuples de l'antiquité et chez un grand nombre de peuples modernes où n'a pas pénétré le christianisme. Peut-on ne pas voir, disait-il, que les prétendues lois naturelles varient, comme les lois positives, selon les temps et les lieux? Est-il rien de plus faux que d'admettre que « l'esprit voit et sent l'impossibilité de les changer, de les désavouer, de les condamner, lorsque tant

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, huitième Entretien, XIV. — Il y a telle phrase de ce passage qui semble faire allusion aux pensées de Pascal sur la justice.

de peuples en ont changé les plus importantes en d'exécrables superstitions, et qu'une secte entière de philosophes les a toutes désavouées et condamnées, en soutenant que rien n'est juste ni injuste par sa nature, mais seulement par institution des hommes (1) » ? La réponse, très simple, de Malebranche à cette objection superficielle, se trouve dans tous ses ouvrages, notamment dans le *Dixième éclaircissement sur la recherche de la vérité :* l'imagination et les passions peuvent nous empêcher de rentrer en nous-mêmes et, par suite, altérer l'union naturelle de notre esprit avec l'ordre immuable de la justice. Mais si l'on n'admet pas cette union naturelle chez tous les hommes, « que peut-on trouver à redire dans les actions les plus infâmes et les plus injustes des païens, auxquels Dieu n'avait point donné de lois » ?

VI

D'un article, fort intéressant, consacré par M. Paul Janet à l'ouvrage de M. G. Lyon sur l'*Idéalisme en Angleterre*, nous détachons le passage suivant :

« Un corps, suivant Malebranche, se compose de deux choses : d'une part, les sensations, qui sont en nous et qui ne peuvent être qu'en nous ; de l'autre, les idées, qui sont en Dieu et ne peuvent être qu'en Dieu. Il n'y a donc aucun moyen naturel d'atteindre l'existence des corps ; et Malebranche, renchérissant sur Descartes, appelait à son secours, non la véracité divine, qui est encore un principe rationnel, mais la révélation, c'est-à-dire un principe surnaturel.

« En même temps que la philosophie de Malebranche est idéaliste dans le sens que nous venons de dire, c'est-à-dire sceptique sur l'existence du monde matériel, elle l'est encore dans un autre sens que M. G. Lyon n'a peut-être pas assez distingué du premier. Non seulement Malebranche est idéaliste comme Berkeley et Hume, mais il l'est encore comme Platon. Pour lui, toute réalité et toute existence effective est dans les idées ; comme Platon aussi, il n'entend pas le mot d'*idée* dans un sens purement subjectif, comme lorsqu'on dit que la matière n'existe que dans les idées que nous avons. Les idées ne sont pas nos idées, ce sont les idées divines ; et

(1) *Règles du bon sens.*

encore, même en Dieu, elles ne doivent pas être entrevues comme les notions ou conceptions d'un entendement ; non, ce sont les essences mêmes des choses, l'élément intelligible qui est dans les choses, ce qu'il y a en elles d'éternel, de permanent, de rationnel... Comme il n'y a que les corps que nous voyons en Dieu par le moyen des idées, tandis que nous ne connaissons les esprits que par un sentiment confus, et que ce qu'il y a de permanent et d'essentiel dans les corps, c'est l'étendue, voir toute chose en Dieu se ramène à ceci : apercevoir les propriétés géométriques qui sont le fond de la matière.

« Un tel idéalisme, remarquons-le, n'a rien à voir avec l'idéalisme subjectif ou moderne : c'en est plutôt le contraire... C'est l'inverse de l'idéalisme de Berkeley et de Hume ; et beaucoup de confusions doivent naître dans l'esprit de l'habitude d'appeler du même nom deux choses aussi différentes.

« Disons donc que, dans la doctrine de Malebranche, il y a deux sortes d'idéalisme : l'un subjectif, l'autre objectif (1). »

M. Janet a certainement raison de distinguer dans la doctrine de Malebranche deux espèces d'idéalisme : un idéalisme ancien, d'origine platonicienne, qui fait consister l'essence de la réalité, de toute réalite, dans ce qu'elle renferme de rationnel, c'est-à-dire en des rapports et des lois invariables ; un idéalisme nouveau, qui, annonçant et devançant celui de Berkeley, tend et mène à réduire toute réalité, toute substance, à l'esprit. Mais il nous paraît se tromper, lorsqu'il oppose l'un à l'autre ces deux idéalismes, disant que l'un est objectif et l'autre subjectif. Il est vrai que le premier était objectif chez Platon ; mais il est devenu subjectif chez ses disciples. Il est subjectif dans la doctrine de Malebranche, comme il l'était déjà dans celle de saint Augustin. M. Janet ne tient pas compte de l'évolution qu'a subie l'idéalisme de Platon dans l'histoire de la philosophie. Cette évolution des idées-modèles du platonisme n'est pas moins curieuse que celles des idées-images de l'atomisme. Il serait intéressant de la rappeler ici. Nous nous bornerons à en dire quelques mots.

La théorie platonicienne des idées est née de la mathématique : elle a été suggérée par la nature des objets sur lesquels portent les raisonnements des géomètres. « Les géomètres, dit Platon, se servent sans doute de figures visibles et raisonnent sur ces figures ; mais ce n'est point à elles qu'ils

(1) *Revue internationale de l'enseignement* (n° du 15 juin 1889).

pensent ; c'est à d'autres figures représentées par celles-là... Les géomètres les emploient comme autant d'images, et sans considérer autre chose que ces autres figures dont j'ai parlé, qu'on ne peut saisir que par la pensée (διανοίᾳ). Ces autres figures sont à ranger parmi les choses intelligibles (1). »

Ailleurs, le philosophe grec, — ou l'un de ses disciples, — oppose au cercle sensible et matériel, image qu'on efface après l'avoir tracée, le cercle intelligible, le cercle en soi, idée que l'esprit saisit par intuition et qui est inaltérable. Le cercle sensible n'est qu'un signe, un moyen, par lequel l'âme, asservie aux sens, s'élève à l'intelligence de son objet, le cercle idéal, le vrai cercle (αὐτόκυκλον). « Tout cercle dont on fait usage, qu'il soit dessiné ou fabriqué, est plein de contradictions avec la vérité (l'idée du cercle). Il confine en effet dans toutes ses parties à la ligne droite, et cependant il est impossible que le cercle renferme des éléments contraires à sa propre nature (2). »

Platon s'était très bien rendu compte du caractère absolu et nécessaire des notions géométriques. Il ne pouvait les faire venir de l'expérience sensible. Pourquoi ? Parce que toute figure donnée dans l'expérience sensible renferme des contradictions avec son idée ; parce que celle-ci est une sorte de modèle intelligible qui, dans le monde sensible, ne peut être imité qu'imparfaitement. Et comment apercevons-nous l'imperfection des figures sensibles ? En les comparant avec les idées-modèles.

Notons que cette imperfection des figures géométriques réalisées par la nature ou par l'art n'est pas contestée et ne saurait l'être, même par l'empirisme le plus radical. « Y a-t-il dans la nature, demande Taine, des points, des lignes, des surfaces qui, en se mouvant, en se combinant, se conforment en toute rigueur aux conditions énoncées dans nos constructions ? En d'autres termes, y a-t-il des lignes droites, des angles droits, des carrés, des cercles, des plans, des polyèdres, des corps ronds qui soient parfaits ? » Non, répond-il : « autant que nous pouvons en juger, la nature n'en fournit pas. Quand nous armons notre œil d'un microscope puissant, nous constatons des inflexions dans les lignes qui nous semblaient les plus droites, des rugosités dans les

(1) *La République*, liv. VI.
(2) *Lettres*, lettre VII.

plans qui nous semblaient les plus unis, des irrégularités dans les formes qui nous semblaient les plus régulières... Bref, quand nous comparons l'œuvre de la nature et l'œuvre de l'esprit, nous vérifions que leur conformité n'est pas entière ; la première se rapproche de la seconde ; rien de plus... On dirait que la substance réelle essaye de se mouler sur la forme mentale, mais que l'imperfection de son argile l'empêche de copier rigoureusement le contour précis (1). »

Les raisonnements des géomètres supposent des figures parfaites ; or, l'expérience sensible ne donne que des figures imparfaites ; donc les vérités géométriques, prémisses et conclusions, ne sont pas tirées de l'expérience sensible. Voilà ce qui avait frappé Platon. Mais d'où ces vérités sont-elles tirées ? L'expérience sensible ne pouvant fournir ce qu'elle n'a pas, à savoir des figures parfaites, il faut bien admettre qu'elle éveille en notre esprit les conceptions de ces figures, au moyen et à l'occasion des figures imparfaites qu'elle présente à nos sens. Platon tenait que les notions des figures parfaites ne naissent pas en réalité dans l'esprit, mais que, présentes en nous à l'état latent, elles nous sont *rappelées* par les images sensibles qui en offrent d'imparfaites copies. Il prenait au sens propre et littéral le rappel de ces notions. Selon lui, les idées géométriques pures préexistaient dans l'âme ; elles y étaient obscurcies, étouffées ; mais de ce sommeil et de cet oubli auxquels les condamnait la vie des sens, elles pouvaient sortir tout d'un coup, se réveiller lumineuses, par un phénomène absolument semblable au souvenir. Et c'était bien comme des souvenirs qu'il fallait les considérer ; on ne pouvait expliquer leur apparition que par les lois de la mémoire.

C'étaient, — Platon n'en doutait pas — des réalités objectives, extérieures à l'esprit, comme les figures imparfaites réalisées par la nature ou par l'art. Puisqu'elles n'étaient pas et ne pouvaient pas être données par l'expérience sensible,

(1) *De l'Intelligence*, 3[e] édit., t. II, 2[e] partie, liv. IV, ch. 1[er], p. 286. — Taine ne tient pas sur les idées-modèles de la géométrie un autre langage que Bossuet. « Il ne faut qu'un microscope, avait dit ce dernier, pour nous faire, non pas entendre, mais voir à l'œil, que les lignes que nous traçons n'ont rien de droit ni de continu, par conséquent rien d'égal, à regarder les choses exactement. Nous n'avons donc jamais vu que des images imparfaites de triangles équilatéraux, ou rectangles, ou isocèles, etc., sans que rien nous puisse assurer, ni qu'il y en ait de tels dans la nature, ni que l'art en puisse construire. »

elles avaient dû l'être par une autre expérience, différente de l'expérience sensible, antérieure à l'expérience sensible. La notion que l'on avait de ces réalités était le produit, le signe, le témoin de cette autre expérience. C'était ce qui nous restait de la contemplation du monde intelligible, de la vision des idées pures (1).

On voit facilement comment Platon a pu généraliser la théorie des idées-modèles, en passant des objets de la mathématique à ceux de la physique, de l'esthétique, de la morale et de la métaphysique. Elle dut lui paraître applicable aux uns comme aux autres, car en tous l'esprit saisit le rationnel, l'universel, le nécessaire, que ne donnent pas les sens. Il faut donc qu'il ait, de quelque manière, accès en un domaine supérieur à celui des sens. C'est un fait que les êtres dont se compose le monde des sens nous apparaissent divisés en espèces, et que les divers individus de chaque espèce font songer, par leurs ressemblances, à un type commun qu'ils reproduisent avec plus ou moins de fidélité, en s'éloignant plus ou moins de sa perfection idéale. N'est-il pas naturel de rapprocher ces types spécifiques, par exemple ceux des espèces vivantes, du cercle intelligible, du carré intelligible, du triangle intelligible, c'est-à-dire d'admettre, aussi bien que les idées du cercle, du carré, du triangle, celles du chêne. du cheval, de l'homme? Et si l'on est conduit par la mythologie du langage à réaliser les rapports généraux et abstraits, ne faudra-t-il pas admettre aussi les idées du beau et du bien, dont les beautés et les biens empiriques ne sont que de misérables imitations?

Telle est l'origine de cette célèbre et féconde théorie. Les êtres dont se compose le monde des sens, les êtres qui deviennent et disparaissent, qui naissent et meurent, ne sont, — qu'on relise dans la *République* l'allégorie de la caverne, — que les ombres des véritables êtres, types permanents, immuables et éternels qui constituent le monde intelligible. Ils ont été faits à l'imitation des idées. Ils sont à ces modèles ce que les figures de géométrie que nous offre la nature et que construit l'art sont aux vraies et parfaites figures que conçoit l'esprit. Passive dans la connaissance, comme une sorte de miroir, l'âme, selon Platon, a dû recevoir directement, dans une vie antérieure, l'impression des choses

(1) Voyez le *Ménon* où Platon montre comment l'interrogation réveille en l'âme la connaissance des vérités géométriques acquise dans une existence antérieure.

intelligibles, comme elle reçoit, dans la vie présente, au moyen des organes corporels, l'impression des choses sensibles. Ainsi la Réminiscence et la préexistence de l'âme sont liées, dans le platonisme, à l'objectivité des idées.

Nul doute sur cette objectivité. Les idées-modèles de Platon sont bien des êtres réels, comme les idées-images de Démocrite. L'interprétation d'Aristote et des scolastiques est parfaitement conforme aux textes. Le *Parménide* ne permet pas de considérer les idées comme des concepts qui n'existeraient que dans notre âme. Le *Timée* s'oppose à ce qu'on en fasse les concepts de l'auteur du monde : on y voit que le démiurge contemple hors de lui ces essences qui reçoivent le nom de *dieux éternels*, et qu'il ne fait que les imiter en son œuvre. C'est le progrès de la théologie qui les a transformées en pensées divines. Cette transformation est en corrélation naturelle avec l'évolution panthéiste, toute grecque, et avec la révolution monothéiste, d'origine judaïque, qui ont mis l'unité divine au premier rang des objets de la spéculation. Elle devait se produire dans le néo-platonisme et dans la philosophie des Juifs et des chrétiens platonisants. Elle ne pouvait se produire tant que le polythéisme traditionnel ne serait pas profondément modifié par l'exégèse philosophique, ou sérieusement entamé par le prosélytisme chrétien.

Philon emploie le platonisme à expliquer la doctrine de la Sagesse divine, qu'il trouve dans la Bible. A la Sagesse il donne le nom grec de *Logos*, Raison, et il en fait le lieu des idées (τόπος ἰδεῶν). C'est la pensée intérieure (λόγος ἐνδιάθετος) ou extérieure (προφορικός) de Dieu. Pour Philon, « le monde intelligible n'est pas autre chose que la Raison de Dieu créant le monde ». « En effet, dit-il, cette cité idéale est quelque chose d'analogue au raisonnement de l'architecte songeant à construire en réalité la cité qu'il a élevée dans sa pensée (1). » Voilà les idées de Platon devenues subjectives, puisqu'elles sont comparées au raisonnement d'un architecte.

Origène suit Philon. « Au commencement était le Verbe, dit-il dans son *Commentaire sur le 4e Évangile*, afin que toutes choses fussent faites d'après la Sagesse et les modèles compris dans le système des pensées qui étaient en lui (τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων). De même qu'un vaisseau et une maison sont construits d'après les exemplaires empreints

(1) *De la création du monde.*

dans l'esprit des constructeurs, la maison et le vaisseau ayant leur principe dans les modèles et raisons idéales qui sont dans l'artiste; de même l'univers a été fait selon les raisons des choses futures manifestées par Dieu dans la Sagesse. »

Des philosophes juifs et chrétiens platonisants, passons aux néo-platoniciens, nourris uniquement de la sagesse grecque. La transformation des idées en pensées divines apparaît d'abord chez Alcinoüs. « L'idée, dit-il formellement, envisagée par rapport à Dieu, est sa pensée même (νόησις αὐτοῦ) et l'acte de son intelligence (1). »

Cette doctrine d'Alcinoüs est développée par Plotin. Les idées, selon lui, subsistent éternellement dans l'unité de l'Intelligence première, conçues toutes ensemble et cependant distinctes, de même que dans une science toutes les notions, quoique formant un tout indivisible, ont cependant chacune leur existence à part (2). Plotin montre que l'Intelligence première doit posséder et connaître en elle-même les intelligibles. « Quand l'intelligence connaît et qu'elle connaît les intelligibles, comment les rencontre-t-elle, si elle les connaît comme hors d'elle-même ? Ne peut-il arriver qu'elle ne les rencontre pas, par conséquent qu'elle ne les connaisse pas ? Si c'est par hasard qu'elle les rencontre, la connaissance qu'elle en aura sera accidentelle et passagère. Dira-t-on que la connaissance s'opère par l'union de l'intelligible avec l'intelligence ? Alors quel sera le lien qui les unit ? Dans cette hypothèse, les connaissances que l'intelligence aura de l'intelligible seront des empreintes de la réalité, et, par conséquent, ce seront des impressions accidentelles. Comment de pareilles empreintes pourront-elles exister dans l'intelligence ? Quelle forme auront-elles ? La connaissance d'un intelligible extérieur à l'intelligence ressemblera à la sensation (ἡ νόησις τοῦ ἔξω ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις)... Comment l'intelligence saura-t-elle qu'une chose est bonne, juste, belle ? Le juste, le bien, le beau lui seront étrangers : elle n'aura pas en elle-même les principes auxquels elle puisse se fier en ses jugements (οὐκ ἐν αὐτῷ αἱ τῆς κρίσεως ἀρχαὶ αἷς πιστεύσει) ; ils seront hors d'elle (ἔξω) ainsi que la vérité (3). »

(1) *Introduction aux dogmes platoniciens*, ch. IX.
(2) *Ennéades*, VIe Ennéade, liv. VI, 7, et liv. IX, 5.
(3) *Ennéades*, Ve Ennéade, liv. V, 1.

La conclusion de Plotin est qu'il ne faut « ni chercher les intelligibles hors de l'intelligence (οὔτε ἔξω τὰ νοητὰ ζητεῖν), ni les regarder comme les empreintes des êtres véritables (τῶν ὄντων) gravées en elle, ni lui refuser la possession intime de la vérité, si l'on ne veut rendre impossible la connaissance des intelligibles, détruire leur réalité et celle de l'intelligence même (1). » Rien de plus contraire à l'hypothèse platonicienne d'une expérience ou perception des intelligibles antérieure à la vie présente. Cette expérience étant externe nous ramènerait aux idées-images : la connaissance intellectuelle (νόησις) ne serait pas d'une autre nature que la connaissance sensible (αἴσθησις).

Il faut remarquer une autre différence, fort importante, entre Platon et Plotin. Selon Platon, les idées sont des types généraux ; il n'y a pas d'idées des choses individuelles. Plotin admet, non seulement des idées des universaux mais encore des idées des individus (τὰ καθ' ἕκαστα). « Il ne suffit pas de l'homme en soi, dit-il, pour être le modèle d'hommes qui non seulement diffèrent les uns des autres par la matière, mais qui présentent encore des différences individuelles... Les différences dans les individus produits supposent nécessairement des différences dans les raisons (idées) dont ils procèdent (δεῖ τὴν διάφορον ποίησιν ἐκ διαφόρων λόγων) (2). »

Ainsi, Plotin montre successivement, en deux chapitres de la V[e] *Ennéade :* 1° que les idées ne sauraient exister hors de l'intelligence divine; 2° que chaque individu a dans le monde intelligible, c'est-à-dire dans l'intelligence divine, son idée correspondante.

Nous arrivons à saint Augustin, qui a pu être appelé le Platon chrétien, parce que sa théologie est toute pénétrée de platonisme, comme celle de saint Thomas l'est d'aristotélisme. Les raisonnements de Plotin établissent que l'intelligence divine est le siège et le support nécessaire des idées (3). Ainsi

(1) *Ennéades*, 5[e] Ennéade, liv. V, 2.

(2) *Ibid.* ibid., liv. VII, 1.

(3) Après Platon, il n'y avait que deux partis à prendre à l'égard des idées : — ou leur conserver leur objectivité, en les faisant descendre, en quelque sorte, du ciel sur la terre, c'est-à-dire en les mettant dans les êtres naturels : c'est ce qu'avait fait Aristote ; — ou les rendre subjectives, en les réunissant dans l'entendement divin : c'est ce que firent les néo-platoniciens. En prenant cette seconde direction, l'évolution des Idées a singulièrement contribué aux progrès du monothéisme chrétien et à l'établissement de son empire sur les esprits.

corrigée ou complétée, la théorie platonicienne se trouvait toute prête, pour ainsi dire, à entrer dans l'enseignement chrétien. C'est saint Augustin qui l'y introduit, en lui donnant une forme achevée, définitive, et qui fonde sur cette base empruntée à la sagesse grecque l'apologétique et la philosophie chrétiennes.

Il constate qu'il y a dans la raison humaine des principes universels et nécessaires. Ce sont d'abord « les rapports des nombres et des dimensions et leurs lois innombrables qui n'ont jamais pu faire impression sur les sens, car elles ne sont ni colorées, ni sonores, ni odorantes, ni sapides, ni solides (*quia nec ipsæ coloratæ sunt, aut olent, aut gustatæ, aut contrectatæ sunt*) ». « J'ai pu voir, dit-il, des lignes tracées par des ouvriers, même de très fines et semblables à une toile d'araignée ; mais les lignes qui sont dans mon esprit sont bien différentes, et elles ne sont pas l'image de celles que j'ai vues par les yeux du corps. Pour les connaître il suffit de rentrer en soi-même et de les contempler sans y mêler la pensée d'aucun corps *(sine ulla cogitatione qualiscumque corporis)* (1). »

En même temps que les lois mathématiques, notre intelligence contient en elle les lois de la métaphysique, de la logique, de la morale. Saint Augustin nous montre la règle de l'éternelle justice jusque dans la conscience de celui qui la viole. « Pourquoi l'impie a-t-il le droit de juger les hommes et leurs mœurs, de les approuver ou de les blâmer? Quelle autre règle de ses jugements a-t-il que celle même de la justice, quoiqu'il lui soit infidèle... Il voit cette règle immuable, et il est changeant... Il voit cette règle pure et parfaite, et son esprit et son cœur sont livrés au désordre et à l'injustice (2). »

Tous ces principes, toutes ces lois forment une seule et même vérité éternelle, immuable, absolue, qui n'est « ni à moi, ni à vous, ni à un autre », qui est « à nous tous, parce que nous sommes tous appelés à sa participation (3) ». La raison arrive nécessairement à cette unité du vrai ; elle ne peut, dans son ascension dialectique, s'arrêter qu'à ce dernier terme. Mais il faut qu'il y ait « quelque chose qui remplisse et réalise parfaitement l'idée de cette unité ». Que peut être ce quelque

(1) *Confessions*, trad. Paul Janet, liv. X, ch. XII.
(2) *De Trinitate*, liv. XIV, ch. XV.
(3) *De libero arbitrio*, liv. II, ch. X.

chose si ce n'est « le Verbe divin, Dieu en Dieu (1). » « S'il n'y a rien au-dessus de la raison que ce qui est éternel et immuable, peut-on hésiter à appeler Dieu cet éternel, cet immuable (2) ? »

Comment les principes mathématiques, métaphysiques, logiques, esthétiques, moraux, sont-ils en notre intelligence? D'où proviennent-ils? A cette question Platon avait répondu par l'hypothèse de la réminiscence. Saint Augustin paraît d'abord s'en tenir à cette réponse, la trouver satisfaisante. On acquiert la science, dit-il, dans ses *Soliloques*, comme on reconnaît une chose qu'on a déjà vue. « Les hommes découvrent par l'étude, déterrent, en quelque sorte, en leur propre esprit, les connaissances qui y étaient enfouies par l'oubli *(in se oblivione obrutas eruunt discendo et quodam modo refodiunt)* (3). »

Plus tard, il repousse la réminiscence, s'apercevant sans doute qu'elle s'accorde mal avec la doctrine qui met les idées dans l'entendement divin ; et la solution qu'il adopte n'est autre précisément que la vision en Dieu, naturellement liée, à ses yeux, à la nouvelle conception du monde intelligible, comme la réminiscence était liée à l'ancienne. « Je rejette cette doctrine (la réminiscence), dit-il dans ses *Rétractations* : il est plus croyable que les ignorants eux-mêmes font des réponses justes aux questions qui leur sont bien posées, parce qu'ils ont présente en eux, autant qu'ils en sont capables, la lumière de la raison éternelle, où ils voient ces vérités immuables (*præsens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis æternæ, ubi hæc immutabilia vera conspiciunt*). Ce n'est pas qu'ils les aient déjà connues, et qu'ils les ont oubliées, suivant l'opinion de Platon et de ses disciples (4). »

Cette présence dans l'âme de la lumière divine elle-même, saint Augustin l'explique dans son livre de la *Trinité* : « La nature de l'âme intelligente a été établie par le Créateur, de telle manière qu'elle est naturellement unie aux choses intelligibles et qu'elle les voit dans une certaine lumière incorporelle, comme l'œil organique voit les objets gisant dans la lumière matérielle, puisqu'il a été créé capable de recevoir cette lumière (5). » Nombreux sont les textes où il célèbre l'union

(1) *De vera religione*, ch. XXXVI.
(2) *De libero arbitrio*, liv. II, ch. VI.
(3) *Soliloques*, liv. II.
(4) *Rétractations*, liv. I. ch. IV.
(5) *De Trinit.*, liv. XII, ch. XV.

de la raison divine avec notre imparfaite raison, union établie sans aucun intermédiaire (*nulla interposita creatura*), mais telle qu'il n'en est point de si intime (1). Le Verbe divin, selon lui, est la source où nous puisons toutes les vérités ; le seul véritable maître qui nous enseigne la science et que nous devons consulter (2) ; le soleil secret de nos âmes qui verse ses rayons à l'œil intérieur (*interioribus nostris luminibus jubar sol ille secretus infundit*) (3).

L'éternelle raison contient en elle, non seulement les rapports, les lois, les règles, qui sont les principes des diverses sciences, mais encore les idées typiques de tous les êtres de la nature. Ces idées typiques, comme les concepts des lois générales, ont présidé à la création. De même que Plotin, saint Augustin admet en Dieu des idées typiques pour les individus aussi bien que pour les espèces. « Si on ne peut dire ni croire que Dieu a tout créé irrationnellement, il reste donc que toute chose a été créée par raison. Et la raison qui a présidé à la création de l'homme n'est pas la même que celle qui a présidé à la création du cheval ; ce serait une absurdité de le penser. Chaque chose a donc été créée par une raison particulière (*Singula propriis sunt creata rationibus*) : or, où doit-on croire qu'existent ces raisons, sinon dans la pensée du Créateur (*has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in mente Creatoris*) ? Non, Dieu ne pouvait pas regarder un modèle hors de lui pour créer les choses ; ce serait un sacrilège de le croire. Mais si les raisons de toutes les choses créées et possibles sont dans la pensée du Créateur, ces choses que Platon appelle *idées* existent, parce qu'elles sont éternelles et parce qu'elles demeurent immuables (4). »

On voit avec quelle force saint Augustin s'élève contre les idées typiques objectives, contre le démiurge du *Timée*, qui contemple, pour l'imiter, un modèle hors de lui. Cette conception lui paraît tellement incompatible avec la haute notion du Créateur que lui a donnée, que lui a imposée le monothéisme judaïque et chrétien, que le mot *sacrilège* lui vient naturellement à l'esprit pour la caractériser. Il ne pouvait avoir aucune peine à s'assimiler les vues et les arguments par lesquels Plotin la combattait. Mais ce n'est pas, comme Plotin, le rai-

(1) *Lib. de Div. Quæst.*, 83, p. 51.
(2) *Rétractations*, liv. I, ch. XII.
(3) *De Beatæ Vit.*, 35.
(4) *De Div. Quæst.*, 83, p. 46.

sonnement qu'il lui oppose ; c'est l'impératif même de sa conscience religieuse et de sa piété. Le Dieu, dont la notion domine son esprit et son cœur et va désormais régner dans le monde gréco-latin, n'a pas besoin de trouver hors de lui une matière et un modèle qui concourent à son œuvre en la rendant possible. Le sentiment religieux le veut trop grand pour qu'il ne soit qu'ordonnateur, géomètre, architecte. Il faut qu'il comprenne en lui toutes les causes. Le modèle et la matière lui deviennent, peut-on dire, intérieurs, se ramènent à ses attributs : le modèle est tout dans sa science sans bornes, la matière toute dans sa puissance infinie.

La science de Dieu étant sans bornes, le modèle intérieur de la création doit renfermer éternellement les types des individus aussi bien que ceux des espèces et des genres. Ce n'est pas seulement dans ses lignes générales, c'est pour le détail même des choses et pour les caractères particuliers, que le monde intelligible doit correspondre au monde sensible : d'où il suit que toutes les créatures sont éternelles dans la science de Dieu. « Il n'y a personne assez stupide pour croire que Dieu a fait les choses qu'il ne connaissait pas ; si donc il les connaissait avant de les faire, avant qu'elles fussent faites, elles lui étaient connues de la manière dont elles vivent éternelles et immuables dans sa sagesse ; et par conséquent supérieures à ce qu'elles seraient après la création. Comment donc les êtres, avant d'être créés, étaient-ils connus de Dieu ? car il n'a pu faire ce qu'il ne connaissait pas. Ils existaient dans la science de Dieu (*in scientia Dei*), et ils n'existaient pas dans leur nature (*in sua natura*). C'est dans sa science que Dieu les voit de toute éternité (1). »

Nous avons dit que saint Augustin explique la connaissance des principes universels et nécessaires par l'union intérieure de la raison divine avec l'intelligence humaine, disons le mot, par la vision en Dieu. Il est clair que cette vision en Dieu est bornée aux lois mathématiques, logiques, morales, etc. ; qu'elle laisse donc en dehors d'elle, qu'elle abandonne entièrement à l'expérience sensible la connaissance des êtres créés quelconques, de leurs qualités, de leurs actes ; en d'autres termes, que les idées typiques par lesquelles Dieu connaît éternellement les créatures ne sont pas comprises

(1) *De Genesi ad litt.*, liv. V, ch. xv, 18.

dans les notions que la raison divine communique intérieurement à notre esprit.

Cette théorie augustinienne de la connaissance, où la vision en Dieu s'applique uniquement aux principes rationnels, nullement aux êtres créés, corps ou âmes, se retrouve chez Bossuet et chez Fénelon. Il y a, dit Bossuet, des vérités éternelles qui sont l'objet de notre entendement. « Tout ce qui se démontre en mathématique et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable ; puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut pas être autrement qu'elle est démontrée. Aussi, pour entendre la nature et les propriétés des choses que je connais, par exemple, ou d'un triangle, ou d'un carré, ou d'un cercle, ou les proportions de ces figures, et de toutes autres figures entre elles, je n'ai pas besoin de savoir qu'il y en ait de telles dans la nature; et je puis m'assurer de n'en avoir jamais tracé ni vu de parfaites... Toutes ces vérités et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain subsistent indépendamment de tous les temps... Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue... C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je *vois* ces vérités éternelles ; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières... Tous les hommes les voient comme moi, ces vérités éternelles ; et tous, nous les voyons toujours les mêmes... Nous les *voyons* dans une lumière supérieure à nous-mêmes... Là nous voyons, avec toutes les autres vérités, les règles invariables de nos mœurs (1). »

Fénelon parle, lui aussi, en de belles pages, souvent citées, des vérités éternelles et de la preuve qu'elles donnent de l'existence de Dieu. Comme Bossuet, il en prend des exemples surtout dans les mathématiques (2). Il en montre la source dans « la raison supérieure, universelle et immuable », qui « se communique à tous les hommes », dans « le maître intérieur » dont l'enseignement est partout et toujours le même et

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, 5.

(2) En cela, Bossuet et Fénelon suivent saint Augustin. (Voyez les *Soliloques*, 2e partie.) Et saint Augustin lui-même suit Platon. On ne saurait exagérer l'importance du rôle que les mathématiques ont joué dans l'histoire de la philosophie.

« qu'on a sans cesse besoin de consulter, dans « l'oracle qui ne se tait jamais et contre lequel ne peuvent jamais rien tous les vains préjugés des peuples », dans « le soleil d'intelligence » qui « habite en chacun de nous » et qui « éclaire tous les esprits beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps (1) ».

Bossuet et Fénelon ne font que reproduire et commenter, chacun à sa manière et avec son genre d'éloquence, la doctrine qu'ils ont reçue de saint Augustin ; ils ne la modifient en rien, n'y ajoutent rien. Grands écrivains, vulgarisateurs admirables, ils mettent à profit, avec un art parfait, la méthode, les analyses et les raisonnements de Descartes dans l'office de conservation théologique qu'ils ont à remplir; mais le cartésianisme n'a pas éveillé en eux, — pas plus que chez Arnauld, — le génie de l'invention philosophique. Ils ont peu de goût pour la physique cartésienne, la dédaignent, ou même en regardent les principes comme dangereux : ils ne saisissent pas mieux qu'Arnauld la portée de la distinction cartésienne des qualités primaires et des qualités secondaires. On ne peut donc s'étonner qu'ils laissent à Malebranche, à un disciple vraiment original de saint Augustin et de Descartes, à un philosophe qui unit en sa pensée la psychologie du premier et la physique du second, la gloire d'étendre la vision en Dieu, des principes rationnels (géométriques, arithmétiques, logiques, moraux), aux idées typiques des substances matérielles.

VII

Malebranche nous dit lui-même la double filiation augustinienne et cartésienne de sa doctrine. Et nous allons voir comment son idéalisme platonicien l'a conduit tout près de l'idéalisme berkeleyiste, et quel rapport, quel lien existe entre ces deux idéalismes.

« J'avoue, lisons-nous dans la Préface des *Entretiens métaphysiques*, que saint Augustin n'a jamais dit que l'on voyait les corps en Dieu. Il n'avait garde de le dire, lui qui croyait qu'on voyait les objets en eux-mêmes ; et que les couleurs qui les rendent visibles étaient répandues sur leur surface. Assuré-

(1) *De l'existence de Dieu*, 1[re] partie, ch. II.

ment, si on voit les corps en eux-mêmes, ce n'est pas en Dieu qu'on les voit : cela est clair. Mais, s'il est démontré, comme je le crois, qu'on ne les voit point en eux-mêmes, et que les traces qu'ils impriment dans le cerveau ne leur ressemblent nullement, comme le savent tous ceux qui ont étudié l'optique, s'il est certain de plus que la couleur n'est que la perception par laquelle l'âme les voit, je soutiens que, suivant les principes de saint Augustin, on est obligé de dire que c'est en Dieu qu'on voit les corps (1). »

La même explication est un peu plus développée dans la Réponse de Malebranche à Arnauld :

« Je prétends et j'ai toujours prétendu que, dans la perception que nous avons des corps, il y avait *sentiment* et *idée pure*, sentiment de couleur, et idée de l'étendue, ou étendue intelligible ; et que nous voyions en Dieu l'étendue intelligible, et sentions en nous la couleur par rapport à un soleil, par exemple, à un cheval, à un arbre intelligible. Or, selon saint Augustin, l'étendue intelligible, l'objet des géomètres, l'idée par laquelle tous les corps sont connus, et sur laquelle ils sont tous créés, est aussi bien que les nombres d'une nature immuable, nécessaire, éternelle, qu'on ne peut voir qu'en Dieu ; et par conséquent il n'y a nulle différence dans le fond entre son sentiment et le mien. Mais ce qui a empêché ce saint docteur de parler comme j'ai fait, c'est que étant dans le préjugé que les couleurs sont dans les objets ; comme on ne voit les objets que par les couleurs, il croyait que c'était l'objet même que l'on voyait. Il ne pouvait donc pas dire qu'on vît en Dieu ces couleurs, qui ne sont point une nature immuable, intelligible, commune à tous les esprits, mais une modification sensible et particulière de l'âme, et selon saint Augustin, une qualité répandue sur la surface des objets.

« Certainement, si saint Augustin avait pensé que, pour voir un arbre, par exemple, il suffisait que Dieu nous fît sentir le vert attaché de certaine manière à l'étendue intelligible que tous les hommes conçoivent aussi clairement que les nombres ; il n'aurait point appréhendé d'admettre en Dieu quelque chose de corruptible ou sujet au changement, en faisant des idées de ses ouvrages l'objet de nos connaissances lorsque nous regardons ces mêmes ouvrages. Car, encore un

(1) Préface des *Entretiens métaphysiques* (1696).

coup, je ne dis pas qu'on voie en Dieu les couleurs, mais l'étendue intelligible, nature immuable, selon saint Augustin et à laquelle cette couleur se rapporte ou est attachée par les lois de l'union de l'âme et du corps, afin que nous jugions qu'il y a des corps qui ont quelque rapport à nous (1). »

Malebranche indique clairement, en ce passage, ce qu'il a dû ajouter, d'après les principes de la physique cartésienne, à la théorie augustinienne de la connaissance, et pourquoi saint Augustin n'a pu comprendre dans sa vision en Dieu la matière aussi bien que les nombres et l'espace. C'est que saint Augustin ignorait, ne l'ayant pas apprise de Descartes, la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires ; c'est que la physique de son temps, à laquelle il s'en tenait, n'était pas toute mécanique, toute géométrique, comme celle de Descartes ; c'est que, regardant la couleur comme une propriété réelle des corps, il ne pouvait faire consister leur nature, leur essence dans l'étendue ; c'est que, par suite, cette nature ne pouvait lui paraître immuable, et que, sujette au changement, il était, à ses yeux, impossible qu'elle fût perçue dans une idée divine. Saint Augustin croyait, comme Arnauld, comme Reid, à la perception immédiate. Il disait que les anges connaissent les corps dans la sagesse de Dieu, dans « la raison selon laquelle ils ont été faits », mais que nos sens les saisissent « en eux-mêmes (2) ». Il opposait l'un à l'autre ces deux modes de connaissance ; et la perception immédiate mettait naturellement une limite à son idéalisme descendu de Platon.

M. Ollé-Laprune reproche à Malebranche d'avoir franchi cette limite (3). Mais comment s'y arrêter, quand on est convaincu que la perception immédiate ne résiste pas à l'analyse ; que les sens ne nous donnent que des sensations ; que les qualités secondaires se réduisent à des modalités de l'âme ; que l'étendue est le seul attribut réel de la matière ; que, par conséquent, l'idée de la matière, objet des physiciens, ne diffère en rien de celle de l'étendue, objet des géomètres ? Suivons les raisonnements de Malebranche ; nous ne pouvons voir en Dieu les éternelles vérités géométriques, sans y voir les diverses figures de géométrie ; nous ne pouvons y voir les

(1) *Réponse de Malebranche au livre des vraies et des fausses idées*, ch. VII.

(2) *De la Cité de Dieu*, liv. XI, ch. XXIX.

(3) *La Philosophie de Malebranche*, t. I, 1[re] partie, ch. III, p. 251.

figures de géométrie, sans y voir l'espace à trois dimensions où l'esprit les conçoit tracées : nous ne pouvons y voir l'espace sans y voir la substance matérielle. Partis de la vision en Dieu des rapports géométriques, nous arrivons logiquement à celle de la matière, parce que les rapports géométriques sont inséparables du concept de l'étendue, qui en fournit les termes, et que l'étendue est, dit Malebranche, « l'être même de la matière ».

Mais si la substance matérielle se réduit, pour notre entendement, à l'idée que nous en communique l'entendement divin, pourquoi ne s'y réduirait-elle pas réellement, absolument? Pourquoi ne trouverait-on pas suffisante cette matière intelligible qui a préexisté éternellement, selon Malebranche, à la matière réelle? Qu'a-t-on besoin de lui supposer un idéat contingent dont il remarque qu'elle se passe en certains cas, dont il tient qu'elle s'est nécessairement passée pendant toute une éternité? Dieu ne peut-il affecter notre âme des mêmes sentiments de couleur, de saveur, de son, d'odeur, de résistance, etc., avec la matière intelligible qu'avec la matière réelle, c'est-à-dire de sentiments qui se rapportent, non à de véritables corps extérieurs dont ils seraient les signes, mais à des parties d'étendue intelligible existant dans l'intelligence divine? C'est ainsi, dirons-nous à M. Janet, que la théorie platonicienne du monde intelligible conduit au doute sur la réalité substantielle des corps, puis à la négation de cette réalité. Rien de plus clair que la connexion logique des deux idéalismes.

Il importe ici de considérer l'opposition curieuse qui existe entre ces deux grands et profonds disciples de Descartes : Spinoza et Malebranche. L'un et l'autre acceptent comme évidente cette proposition du maître : L'étendue est l'essence de la matière. Mais ils s'éloignent aussitôt l'un de l'autre dans les conséquences qu'ils en tirent. Chacun d'eux élève sur ce fondement un édifice qui diffère de celui de l'autre et aussi de celui du maître. En un mot, c'est le point commun à partir duquel divergent les trois systèmes cartésien, spinoziste et malebranchiste.

Descartes déclare l'étendue inséparable de la matière et le vide impossible, parce que le néant, dit-il, ne pouvant avoir de propriétés, ne saurait être étendu. Pour lui, l'expression de *corps continu* est synonyme d'*espace* (1). Ce corps continu

(1) *Discours de la méthode*, 4e partie.

paraît infini, parce que nous ne lui concevons pas de bornes. Il l'est sans doute, Dieu n'ayant pas dû enfermer toutes les choses créées en une boule. Mais son existence et son infinité sont contingentes, bien qu'elles nous semblent nécessaires : elles dépendent entièrement et continuellement de la toute-puissante liberté divine, créatrice des existences et des essences, et qui dépasse toutes nos conceptions. Il n'y a de nécessaire et de nécessairement infini que cette toute-puissance de Dieu.

Spinoza rejette comme irrationnelle cette indifférente liberté de Dieu, à laquelle Descartes a suspendu toute nécessité et toute infinité cosmiques. L'espace-monde est nécessaire et nécessairement infini, comme il paraît l'être ; il n'a pu commencer et ne peut être détruit ; donc il n'a pas été créé ; donc, on ne peut le distinguer, le séparer de Dieu ; donc il faut le mettre en l'être qui existe par soi-même et qui est infini dans tous ses attributs. Ainsi le panthéisme spinoziste sort logiquement de l'identité cartésienne de l'espace et du monde. Le Dieu de Spinoza est esprit et matière ; c'est la Substance unique, dont nous ne percevons et ne connaissons que deux attributs : la pensée et l'étendue ; tout ce que nous appelons être est mode de l'un ou de l'autre ; les âmes sont les modes du premier ; les corps, ceux du second.

Rien de plus contraire à ce panthéisme tout réaliste que le système de Malebranche. Les critiques d'un Arnauld, d'un Régis, qui l'accusent de s'en rapprocher, même d'y aboutir, sont vraiment pitoyables. Ce qui nous y frappe, c'est surtout le défaut d'intelligence. Malebranche devait y voir de la mauvaise foi. Il s'en plaignait, s'en indignait, protestait contre l'injustice, ne croyant pas que l'on pût se tromper sur son étendue intelligible, la confondre avec l'étendue réelle, après qu'il l'en avait tant de fois, si expressément et si clairement distinguée (1).

(1) Il faut lire ces critiques d'Arnauld (*Des vraies et des fausses idées*, ch. XIV), et de Régis (*Système de philosophie*), et les réponses de Malebranche (*Réponse au livre des vraies et des fausses idées*, ch. XXI ; *Réponse à M. Régis*, ch. II).

Arnauld ne voulait rien entendre à cette étendue intelligible qui existait en Dieu sans que Dieu fût réellement étendu. Il était, disait-il, « aussi difficile de s'en former une idée distincte que de comprendre une montagne sans vallée ». Cette subtilité lui était suspecte. « Dieu, répond Malebranche, ne connaît-il pas l'étendue qu'il a faite, avant que de l'avoir faite ? Ce serait une impiété que de le nier. Dieu a donc eu lui-même l'idée de l'étendue ; or, c'est cette idée de l'étendue, c'est ce qu'il y a en Dieu qui représente l'étendue, c'est cela que j'appelle étendue intelligible. »

Régis reprochait à la théorie malebranchiste de faire de Dieu « l'être

Il y a, certes, bien lieu de s'étonner que les vraies tendances, les vraies affinités de sa doctrine aient été et soient encore si mal comprises (1). Nous le voyons, dans l'un de ses *Entretiens métaphysiques*, repousser avec mépris ces propositions panthéistes : que « notre nature est éternelle », que « nous sommes une émanation nécessaire de la Divinité », que « l'être infiniment parfait, c'est l'univers, c'est l'assemblage de tout ce qui est ».

« L'auteur qui a renouvelé cette impiété (Spinoza) convient que Dieu est l'être infiniment parfait. Et cela étant, comment a-t-il pu croire que tous les êtres créés ne sont que des parties ou des modifications de la Divinité ? Est-ce une perfection que d'être injuste dans ses parties, malheureux dans ses modifications, ignorant, insensé, impie ? Il y a plus de pécheurs que de gens de bien, plus d'idolâtres que de fidèles : quel désordre, quel combat entre la Divinité et ses parties ! Quel monstre, quelle épouvantable et ridicule chimère ! Un Dieu nécessairement haï, blasphémé, méprisé, ou du moins ignoré par la meilleure partie de ce qu'il est : car combien peu de gens s'avisent de reconnaître une telle Divinité ? un Dieu nécessairement ou malheureux, ou insensible dans le plus grand nombre de ses parties ou de ses modifications ; un Dieu se punissant ou se vengeant de soi-même ; en un mot un Etre infiniment parfait, composé néanmoins de tous les désordres de l'univers, quelle notion plus remplie de contradictions visibles ! Assurément, s'il y a des gens capables de se forger un Dieu sur une idée si monstrueuse, ou c'est qu'ils n'en veulent pas voir, ou bien ce sont des esprits nés pour chercher

universel », ce qui, disait-il, impliquait nécessairement que tous les êtres créés sont « des parties intégrantes de la Divinité ». « Je ne réponds point, dit Malebranche, à ce discours de M. Régis ; je m'en plains, et je voudrais bien ne m'en plaindre qu'à lui-même. Mais cela est trop public. De bonne foi, monsieur, avez-vous prétendu combattre mon sentiment en cet endroit de votre ouvrage ? Prenez garde, je vous prie, le monde en conclurait que vous n'entendez pas ce que vous lisez : car je défie le plus habile et le plus mal intentionné critique de me faire soupçonner par ceux qui ont lu mes livres d'avoir insinué cette impiété, que *Dieu est l'être universel*, en ce sens que *tous les êtres créés sont ses parties intégrantes.* »

(1) Il y a lieu de s'étonner, par exemple, que, dans les deux gros volumes écrits en 1870 par M. Ollé-Laprune sur la philosophie de Malebranche, on ne trouve rien sur les rapports de cette doctrine avec l'idéalisme de Berkeley. M. G. Lyon est le premier philosophe français qui ait montré ces rapports. De là l'importance de son livre au point de vue de l'histoire de la philosophie et, ajouterons-nous, de la philosophie de cette histoire, telle que nous la comprenons.

dans l'idée du cercle toutes les propriétés du triangle (1). »

Malebranche ne se borne pas à juger, à condamner le panthéisme spinoziste d'après une conception toute morale, on peut dire chrétienne, de la perfection qu'il faut attribuer à Dieu. Il en explique admirablement l'origine. Cette origine est cosmologique. La matière n'est point créée, elle est éternelle : voilà le principe que « le misérable Spinoza » a suivi, après l'avoir tiré par une déduction très juste, de la nécessité et de l'infinité de l'espace, et de l'impossibilité d'admettre une différence entre l'espace et la matière. Il n'est qu'un moyen de rompre la forte chaîne des raisonnements qui ont enfanté le monstre : c'est de distinguer de l'étendue matérielle l'étendue intelligible.

« Il y a une raison qui porte les hommes à croire que la matière est incréée ; c'est que, quand ils pensent à l'étendue, ils ne peuvent s'empêcher de la regarder comme un être nécessaire. En effet, ils conçoivent que le monde a été créé dans des espaces immenses, que ces espaces n'ont jamais commencé, et que Dieu même ne peut les détruire ; de sorte que, confondant la matière avec ces espaces, parce qu'effectivement la matière n'est rien autre chose que de l'espace ou de l'étendue, ils regardent la matière comme un être éternel.

« Mais tu dois distinguer deux espèces d'étendue : l'une intelligible, l'autre matérielle. L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire ; c'est l'immensité de l'Etre divin, en tant qu'infiniment participable par la créature corporelle, en tant que représentatif d'une matière immense ; c'est, en un mot, l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles ; c'est ce que ton esprit contemple lorsque tu penses à l'infini. C'est par cette étendue intelligible que tu connais ce monde visible ; car le monde que Dieu a créé est invisible par lui-même. La matière ne peut agir dans ton esprit ni se représenter à lui ; elle n'est intelligible que par son idée, qui est l'étendue intelligible ; elle n'est visible et sensible que parce qu'à la présence des corps, Dieu représente à l'esprit l'étendue intelligible, et la lui rend sensible par les différentes couleurs ou les autres sensations, qui ne sont que des modifications de son être. Car il n'y a que Dieu qui agisse dans les esprits, il n'y a que lui qui puisse les éclairer et les toucher.

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, neuvième entretien, II.

« L'autre espèce d'étendue est la matière dont le monde est composé ; bien loin que tu l'aperçoives comme un être nécessaire, il n'y a que la foi qui t'apprenne son existence. Ce monde a commencé et il peut cesser d'être ; il a certaines bornes qu'il peut ne point avoir. Tu penses le voir, et il est invisible, et tu lui attribues ce que tu aperçois lorsque tu ne vois rien qui lui appartienne. Prends donc garde à ne pas juger témérairement de ce que tu ne vois en aucune manière. L'étendue intelligible te paraît éternelle, nécessaire, infinie ; crois ce que tu vois. Mais ne crois pas que le monde soit éternel, ni que la matière qui le compose soit immense, éternelle, nécessaire ; n'attribue pas à la créature ce qui n'appartient qu'au créateur, et ne confonds pas ma substance que Dieu engendre par la nécessité de son être, avec mon ouvrage que je produis avec le Père et le Saint-Esprit par une action entièrement libre (1). »

Tout le système de Malebranche est condensé dans le passage que l'on vient de lire. Il est facile de voir quelle en est l'idée maîtresse. Ce qui le domine, ce qui le caractérise, c'est la distinction des deux étendues, intelligible et réelle. C'est par là qu'il est opposé au spinozisme, comme au cartésianisme. Descartes et Spinoza sont réalistes ; l'idéalisme platonicien et augustinien leur est resté étranger ; ils ne connaissent qu'une seule étendue, l'étendue réelle et matérielle. C'est pourquoi Descartes ne peut mettre de bornes au monde et n'évite le panthéisme que par sa conception de la liberté divine, antérieure et supérieure à toute loi de raison. C'est pourquoi Spinoza nie la création et divinise le monde, ne concevant pas que la matière dont il se compose et qui ne diffère en rien de l'espace puisse ne pas être éternelle et immense.

Eh bien, cette distinction des deux espèces d'étendue, qui est capitale dans la philosophie de Malebranche, aucun de ses critiques n'en aperçoit, n'en soupçonne l'importance. Si fort est le préjugé réaliste au XVII[e] siècle que personne ne semble la prendre au sérieux. Arnauld soutient que c'est « une pure équivoque » ; et il croit en trouver la preuve dans le passage même que nous avons cité et où l'opposition du malebranchisme et du spinozisme est mise en si vive lumière. Malebranche, dit-il, ne prend-il pas « pour la même chose l'étendue intelligible, qu'il dit être éternelle et nécessaire, et

(1) *Méditations chrétiennes*, neuvième méditation, 8, 9, 10.

les espaces immenses dans lesquels le monde a été créé » ? Ces espaces sont certainement quelque chose de réel. Donc l'étendue intelligible, identique à ces espaces, est réelle et ne se réduit pas à une idée ; donc le mot *intelligible* n'exprime pas un vrai caractère distinctif ; donc Malebranche, quoiqu'il cherche à s'en défendre, enseigne au fond, tout comme Spinoza, que l'étendue est en Dieu *formellement*, c'est-à-dire que Dieu est étendu à la façon des corps (1).

Arnauld était, sans doute, de bonne foi. Il croyait que le pur espace, l'espace infini, où le monde fini a été créé, n'est pas un pur néant, mais quelque chose de réel ; et il voyait Malebranche identifier son étendue intelligible avec cet espace infini. Etant loin de penser que l'on pût considérer sérieusement cet espace infini comme une forme ou un mode de l'entendement divin, il devait naturellement conclure que le mot *intelligible* n'était qu'un mot.

Il aurait dû, pourtant, faire attention que l'étendue intelligible, selon Malebranche, représentait en Dieu, non seulement la matière créée, mais encore la matière possible ; qu'elle préexistait éternellement à la matière créée, puisque celle-ci avait commencé ; qu'elle correspondait, non seulement au monde créé, mais à l'infinité des mondes qui auraient pu ou qui pourraient l'être ; qu'elle était donc sans bornes, tandis que la matière créée était limitée dans ses dimensions ; — d'autre part, que ces espaces immenses, qui entourent le monde matériel et dont nous ne concevons pas que la destruction soit possible, ne pouvaient être qu'idéaux dans une doctrine cosmologique où la matière n'était elle-même qu'espace et étendue ; que, si on les tenait pour réels, il n'était plus possible de borner le monde, parce qu'il n'était plus possible de les en distinguer ; que, par conséquent, identifier avec ces espaces l'étendue intelligible, ce n'était nullement lui ôter son caractère d'idée typique éternelle.

Mais l'idéalité du pur espace, que l'esthétique transcendantale nous a rendue familière, devait paraître, au XVII[e] siècle, singulière, étrange, presque indigne d'attention. Il était naturel que l'on mît en doute le vrai sens des termes où elle était affirmée pour la première fois. Ni Pascal, ni Bossuet ne doutaient que l'espace ne fût une réalité extérieure à l'esprit, indé-

(1) *Défense d'Arnauld contre la réponse de Malebranche*, 5[e] partie, 6[e] exemple.

pendante de l'esprit. « Ce que nous concevons et exprimons par le mot d'*espace vide*, dit Pascal, tient le milieu entre la matière et le néant, sans participer ni à l'un ni à l'autre ; il diffère du néant par ses dimensions ; et son irrésistance et son immobilité le distinguent de la matière ; tellement qu'il se maintient entre ces deux extrêmes, sans se confondre avec aucun des deux (1). » Pour Bossuet, Dieu avait créé l'espace aussi bien que la matière, le réceptacle aussi bien que le contenu. « O Dieu ! dit-il dans ses *Elévations sur les mystères*, vous avez fait le lieu de la même sorte que vous avez fait le temps... Car le lieu ou l'espace est une étendue ; et une étendue, des proportions, des distances, des inégalités, ne sont pas un rien ; et si on veut que vous trouviez toutes faites ces distances, ces étendues, ces proportions, sans les avoir faites vous-même, on retombe dans l'erreur de ceux qui mettent quelque chose hors de vous qui vous soit nécessairement coéternel, et ne soit pas votre ouvrage (2). »

Le préjugé réaliste avait la triple force d'une idole de tribu, d'une idole de forum et d'une idole de théâtre. Il était impossible que l'entendement humain se laissât opérer de cette cataracte sans une longue résistance. C'est la force du préjugé réaliste qui, au XVIIe siècle et même en notre temps (3), a empêché de reconnaître le caractère anti-panthéiste, anti-spinoziste, de l'étendue intelligible, d'apprécier à sa valeur cette ingénieuse et belle et féconde conception, de comprendre le grand progrès qu'elle a apporté en philosophie. Et c'est précisément l'étendue intelligible, tirée par Malebranche de la théologie augustinienne et introduite dans la cosmologie de Descartes, qui a porté les premiers coups et les plus décisifs au préjugé réaliste, qui l'a peu à peu affaibli, ruiné dans les esprits capables de pensée personnelle, qui a détruit l'obstacle et préparé la voie aux doctrines idéalistes postérieures.

F. PILLON.

(1) *Lettre de Pascal à M. Le Pailleur au sujet du P. Noël, jésuite.*

(2) *Élévations sur les mystères*, IIIe semaine, IIIe élévation.

(3) Voyez *Histoire de la philosophie cartésienne*, par M. Francisque Bouillier, t. II, ch. IV ; et *La Philosophie de Malebranche*, par M. Ollé-Laprune, t. II, ch. I.

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE
FRANÇAISE
DE L'ANNÉE 1893

I.

MÉTAPHYSIQUE, PSYCHOLOGIE
ET
PHILOSOPHIE DES SCIENCES

BERTRAND (Alexis). — **Principes de philosophie scientifique et de philosophie morale** (in-8°, Paul Delaplane).

Cet excellent ouvrage classique est divisé en trois livres : le premier traite des principes et des méthodes de la science; le second, des prescriptions de la conscience; le troisième des grandes hypothèses de la science et des postulats de la morale. Nous ne saurions ici passer en revue les divers chapitres dont se composent ces trois livres. Nous nous bornerons à noter quelques points importants où nos vues ne s'accordent pas avec celles de l'auteur.

Selon M. Bertrand, la notion de nombre serait impossible sans la représentation des formes, « les unités n'étant distinctes que dans l'espace où nous les concevons et par l'étendue où nous les localisons en les pensant (p. 68) ». Nous tenons, — et nous croyons l'avoir montré dans la *Critique philosophique*, — que l'idée de nombre s'applique à l'intuition de l'espace, mais qu'elle n'en dépend pas nécessairement.

Dans le chapitre consacré à la méthode des sciences morales, l'auteur essaie de défendre la méthode écossaise et éclectique des facultés. Tout en reconnaissant qu'elle a donné lieu « à quelques abus », il reproche aux psychologues anglais de l'avoir raillée « avec plus d'amertume que de justice (p. 150) ». Nous accordons sans peine qu'on peut appeler *facultés* les différents groupes de phénomènes psychologiques semblables entre eux. L'erreur est de supposer qu'à la

distinction de ces groupes correspond celle de pouvoirs métaphysiques qui les produisent, de prendre des termes généraux pour des principes explicatifs et d'introduire ainsi en psychologie des causes fictives. M. Bertrand remarque lui-même que Jouffroy n'a pas évité cette erreur. La critique qu'en a faite l'école associationniste était donc fondée et n'était pas inutile.

Ce n'est pas seulement sur la question des facultés de l'âme, c'est encore sur celle du libre arbitre et sur celle du bien moral que M. Bertrand reste attaché à la tradition de l'ancien spiritualisme. Selon lui, le libre arbitre est senti directement ; c'est un fait de conscience ; aussi la doctrine criticiste qui en fait le postulat du devoir est-elle, à ses yeux, sans importance. « Si je n'ai pas confiance dans ma conscience en tant qu'elle me révèle mon pouvoir, quelle confiance puis-je lui accorder en tant qu'elle me révèle mon devoir (p. 232) ? » Nous n'avons pas besoin de dire que, selon nous, la conscience psychologique ne nous révèle ni le libre pouvoir ni le devoir ; que l'un et l'autre sont objets, non de sentiment et de perception, mais de conception et de croyance rationnelle ; qu'il faut y voir des jugements synthétiques *a priori*, non des jugements d'expérience ; que la foi rationnelle à la liberté, c'est-à-dire à de réels possibles, est impliquée par la foi rationnelle à l'obligation, c'est-à-dire à de réels impératifs ; qu'elle est par là singulièrement fortifiée, la foi au devoir s'imposant à notre esprit par l'autorité même du devoir sur les volitions qui constituent nos jugements.

Comme les disciples de l'ancien spiritualisme, M. Bertrand repousse la doctrine de Kant sur le rapport des idées de devoir et de bien. Il ne comprend pas « qu'une loi commande sans justifier ses ordres impératifs par aucune explication (p. 275) ». Il voit dans le bien le fondement, la raison du devoir. Nous disons, nous, que l'idée de devoir ou d'obligation ne s'explique pas, parce qu'elle est irréductible et ne dérive d'aucune autre ; qu'elle ne se fonde pas sur l'idée de bien moral, parce qu'elle est supposée par cette idée ; que l'idée de bien moral n'est autre chose que l'idée *formelle* et abstraite de devoir appliquée par un jugement synthétique *a priori* à un objet, à une *matière*.

BLONDEL (Maurice). — **L'action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique** (in-8°, bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

La vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée ? Ce problème, chacun le résout forcément ; car il ne peut pas ne pas agir ; et il ne peut agir sans le résoudre d'une certaine manière. M. Blondel s'est proposé d'en rechercher la solution scientifique par l'analyse de l'action et de son *processus* nécessaire. Cette analyse aboutit en conclusion à Dieu, seule fin et seule règle de l'action ; à

l'éternité des peines et à la satisfaction vicaire; aux dogmes et aux préceptes révélés et à la pratique religieuse littérale. L'objet de l'auteur, il nous l'apprend dans une lettre adressée à la *Revue de métaphysique et de morale*, — a été d'extraire « du catholicisme tout ce qu'il contient de rationnel ». En d'autres termes, son *Essai d'une critique de la vie* est un livre de philosophie catholique.

En cet ouvrage curieux où se développe une pensée d'une subtilité extrême, et dont la forme est d'un travail parfait, trop parfait peut-être, nous retrouvons la méthode d'apologétique de Pascal appropriée à notre temps. Rappelons-nous le pari de l'auteur des *Pensées*. Il se fait à lui-même cette objection : Pourquoi faire un choix ? Le mieux est de ne pas parier. « Oui, répond-il; mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire; vous êtes embarqué... Il faut nécessairement choisir. » M. Blondel commence par poser l'objection : elle est dans l'attitude mentale des esthètes, qui déclarent ne pas prendre parti et qui font de la pensée, de l'action, de la vie, un jeu. Il y répond par une très belle critique du dilettantisme. L'esthète, dit-il, « échoue à escamoter le problème de l'action »; par cette prétention même, « il le pose volontairement et le tranche d'une certaine manière (p. 11) ». N'est-ce pas une manière de prendre parti que de repousser l'obligation de prendre parti ? N'est-ce pas donner un sens égoïste à la vie que de lui refuser un sens moral ? « Devant l'impôt despotique de l'action si l'on regimbe ou si l'on s'esquive, c'est qu'on se fait de soi, de ses droits, de son indépendance un idéal qu'on aime et qu'on veut (p. 16). »

Après avoir, en la première partie de son livre, montré inhérente à la vie la nécessité de prendre parti, M. Blondel, en la dernière partie, convie l'incroyant à chercher dans la pratique littérale du catholicisme, la foi qui lui manque et dont il sent le besoin. « Mais comment saurait-on agir avec confiance et sans hypocrisie ni servilité, en pratiquant ce qu'on ne croit pas? — Qu'on se rassure et qu'on se détrompe. On n'a pas la foi : soit; ce n'est point par un effort de pensée qu'on l'aura jamais. Elle n'atteint pas directement l'esprit, et l'esprit l'atteint encore moins. Mais cette vue humaine, ce désir humain de ce qui paraît juste et nécessaire suffit à autoriser l'acte même qu'il exige, un acte naturel en son intention; et, dans cette action, il se cache peut-être ce que la simple intention ne renfermait pas encore, la présence de la vie surnaturelle, qui, si elle est, se révélera à l'homme et qui ne peut se révéler qu'ainsi. S'il écarte les idées qui l'offusquaient, s'il va jusqu'au bout de sa sincérité, il rencontrera dans l'opération volontaire la certitude voulue (p. 402). »

C'est précisément le conseil que donne Pascal à qui s'est convaincu que le pari est inévitable et qu'il est sage de parier pour Dieu (c'est-à-dire pour le paradis et l'enfer catholiques). « Vous voulez, dit-il, aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin, vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez le remède. Apprenez de ceux

qui ont été liés comme vous : ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre, et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé, c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. »

Nous ne pouvons suivre, en ses phases successives, le développement de l'action, tel que l'expose l'auteur; dire tout ce qu'il y trouve et qu'il en fait sortir, un peu laborieusement quelquefois; comment il lui demande la solution des grands problèmes philosophiques; comment il la fait passer, sous l'impulsion de ses tendances et de ses besoins, sans lui permettre de s'arrêter en cette ascension, des sciences positives à la psychologie, de celle-ci à la morale naturelle et à la métaphysique, de la morale naturelle et de la métaphysique à la religion révélée; comment il la conduit à l'idée de Dieu, où elle trouve « son inévitable complément »; comment il la met en face de ce dilemme suprême : « ou exclure de nous toute autre volonté que la nôtre, ou se livrer à l'être que nous ne sommes pas comme à l'unique salutaire (p. 356). »

Nous aurions beaucoup à louer dans la partie proprement psychologique de cette étude. Toutefois, sans méconnaître les effets de l'action sur la pensée, le sentiment et la volonté dont elle procède, effets que M. Blondel s'est attaché à mettre en lumière, nous croyons que sa foi catholique ne lui a pas permis de saisir, en leur complexité, tous les rapports de la lettre et de l'esprit, des œuvres et de la foi; de voir, par exemple, que, si la lettre peut soutenir et fortifier l'esprit, elle peut aussi l'opprimer et l'éteindre. Sa psychologie religieuse est incomplète : elle ne rend pas compte de ce fait, que toutes les religions se sont corrompues, abaissées, par l'importance qu'y avait prise la pratique littérale, et que toutes les réformes et révolutions religieuses ont consisté dans un essor nouveau de l'esprit, affranchi et dédaigneux de la lettre. Elle n'explique pas l'opposition constante du prophète et du prêtre. Elle n'explique pas les paroles de Jésus et de saint Paul que nous pourrions lui opposer.

Mais nos critiques porteraient sur presque toutes ses conceptions métaphysiques : sur celle de l'être qu'il oppose au phénomène; sur celles de la liberté et de l'infini, qu'il lie l'une à l'autre, expliquant la première par la seconde, sans se mettre en peine de définir ce qu'il appelle *liberté* et ce qu'il appelle *infini*, comme si ces mots étaient toujours entendus dans le même sens; sur celle de l'obligation morale dont il supprime, au fond, le caractère spécifique, en lui donnant pour fondement la volonté divine envisagée comme une puissance en laquelle l'intérêt suprême de notre volonté est de s'absorber et de se perdre, par l'obéissance et la désappropriation absolues, pour se retrouver divinisée, pour « être dieu par Dieu et avec Dieu ».

BLUM (Eugène). — **Lectures de philosophie scientifique** (in-12, Belin).

Ces lectures sont des extraits des ouvrages indiqués, d'après les programmes officiels, comme les plus utiles à consulter sur la philosophie des sciences. Elles sont distribuées en neuf livres : I. La méthode; II. La science; III. Méthode dans les sciences mathématiques; IV. Méthode dans les sciences expérimentales; V. Méthode dans les sciences d'observation; VI. La déduction dans les sciences de la nature; VII. Méthode dans les sciences morales; VIII. Les grandes hypothèses; IX. Limites et lacunes de la science. Cet ordre des matières ne semble pas bien naturel en ce qui concerne les sciences d'observation : elles auraient dû, croyons-nous, venir avant les sciences expérimentales. A ces extraits qui appartiennent à des auteurs d'écoles philosophiques différentes, M. Blum a joint d'intéressantes notes où sont brièvement énoncées des remarques critiques fort justes sur quelques-uns des passages cités, notamment sur ceux qu'a inspirés la philosophie empirique. Nous devons signaler celles qui se rapportent à la classification positiviste des sciences (p. 90), à la division des mathématiques (p. 124), à l'origine empirique des axiomes (p. 132), à la méthode des variations concomitantes (p. 273), à la théorie empirique de la loi (p. 293), à l'origine du principe de l'induction (p. 299), à l'analogie entre l'histoire humaine et l'histoire naturelle (p. 405).

BOURDEAU (L.). — **Le problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Qu'est-ce que la mort ? Faut-il voir en elle « le terme absolu de la vie, supprimant pour ce qui doit suivre tout motif d'espoir et d'inquiétude, ou le point de départ d'une existence nouvelle qui ouvre sur l'avenir de vastes perspectives, objet de craintes et d'espérances sans fin »? Tel est le problème que M. L. Bourdeau s'est proposé de résoudre. Ce problème il entend l'examiner « au point de vue de la science », en procédant non, comme ont fait les religions et les philosophies, « par l'*a priori* de la révélation ou du système », mais par la méthode inductive, par des « inférences » appuyées sur « un ensemble de notions exactes ». En vertu d'une induction qui lui paraît scientifiquement légitime, il conclut à l'anéantissement complet de la conscience et de la personne par la mort.

L'auteur oppose à tort la méthode qu'il prétend suivre dans l'examen de la question à celle qu'il attribue aux religions et aux philosophies. Nous ne voyons pas que la doctrine de la survivance soit due à « l'*a priori* de la révélation ou du système ». Il nous apprend lui-même qu'elle s'est formée et développée par une suite d'inductions

naturelles. De l'état de sommeil et d'autres états moins fréquents, mais analogues, l'homme primitif inféra qu'il y avait en lui deux êtres distincts, d'ordinaire associés, mais à l'occasion séparables : l'esprit et le corps. Le premier quittait le second, pendant le sommeil, et revenait, au réveil, l'animer de nouveau. L'explication fut par induction analogique étendue du sommeil à la mort. Evidemment l'*a priori* de la révélation ou du système n'est pas la source de l'animisme primitif.

Est-il pour quelque chose dans la naissance du spiritualisme philosophique? On ne saurait l'admettre. Comment Platon s'assure-t-il que l'âme est une substance qui a existé avant le corps et qui doit lui survivre, et non une harmonie des éléments corporels? Par des arguments inductifs. C'est aussi par le raisonnement inductif, par une inférence tirée de l'observation et de la comparaison des deux attributs *pensée* et *étendue*, que Descartes et ses disciples établissent la distinction nécessaire des deux substances spirituelle et matérielle, l'indivisibilité et l'indestructibilité de la première.

Certes, les raisonnements qui ont paru fonder solidement le spiritualisme philosophique n'ont pas, à nos yeux, la valeur que leur accordaient ceux qui les ont produits. Mais si la critique a pu en découvrir et en montrer la faiblesse, c'est en atteignant du même coup, et plus profondément, les arguments sur lesquels s'appuie le matérialisme, c'est en ruinant toute idée de substance, l'idée de la substance matérielle plus évidemment encore que celle de la substance spirituelle. M. Bourdeau ne s'est guère préoccupé d'en suivre jusqu'au bout les progrès. Elle l'eût conduit à un idéalisme presque aussi favorable que le spiritualisme à l'espoir d'une vie future. Nous disons *espoir;* car le problème de la mort ne peut certainement être résolu que par l'imagination et la croyance ; il est contradictoire qu'il le soit par la science positive et expérimentale. Nulle expérience personnelle de l'*autre vie* n'est possible dans la vie présente ; nulle expérience de l'*anéantissement* n'est possible dans cette vie, ni dans l'autre. Si nous devons survivre, nous ne le *saurons* qu'après la mort ; si nous devons cesser d'exister, nous ne le *saurons* jamais.

CARUS (le Dr Paul). — **Le Problème de la conscience du moi**, trad. par A. Monod (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Qu'est-ce que le moi ? Quelle est la nature de la conscience ? Quelle idée doit-on s'en faire ? Tel est le sujet traité en ce volume par un philosophe américain, d'esprit actif et élevé, M. Paul Carus.

Selon M. Carus, il y a quatre systèmes sur la relation de la conscience et du monde matériel. Le dualisme conçoit la conscience et le monde matériel « comme deux réalités radicalement indépendantes » ; l'idéalisme considère la matière « comme une illusion de l'esprit » : le

matérialisme ne voit dans la conscience qu'un « produit de la matière » ; le monisme enfin « regarde la subjectivité et l'objectivité comme deux traits inséparables de la réalité », et la conscience « comme une forme complexe de la subjectivité (p. 7) ». Il faut repousser le premier, parce qu'il est opposé aux tendances et à l'idéal de la science ; le second, parce qu'il conduit au mépris de l'existence objective, à l'éloignement du monde et au pessimisme ; le troisième, parce qu'il proclame que le plaisir est la fin de la morale. Le seul système admissible est le monisme, d'après lequel le *Tout*, où sont comprises la sensibilité et la pensée, « forme une seule grande unité (p. 9) ».

M. Carus s'applique à distinguer le monisme, tel qu'il le comprend, de l'idéalisme et du réalisme matérialiste, qu'il appelle des pseudo-monismes. « Les idéalistes, dit-il, soutiennent que les états subjectifs existent seuls réellement, tandis que les réalistes déclarent qu'il n'y a que les choses objectives qui existent. Le fait est qu'il n'y a ni états objectifs, ni états subjectifs purs, mais certaines séries de relations, dont un des côtés est appelé objectif et l'autre subjectif (p. 28). » Il reconnaît que le monde subjectif, qui « nous apparaît comme la matière se mouvant dans l'espace », peut bien n'être pas « en lui-même tel qu'il nous apparaît (p. 37) » ; mais, ajoute-t-il, cette apparence est la seule représentation que l'on en puisse avoir ; elle suffit pour régler convenablement nos actions ; on ne doit donc pas l'estimer illusoire et sans valeur.

L'auteur est logiquement conduit par sa conception monistique où les phénomènes psychiques ou subjectifs et les phénomènes physiques ou objectifs sont mis à tort sur le même plan, à nier le libre arbitre, l'immortalité personnelle et la personnalité divine. Il déclare qu'on ne doit pas entendre par liberté « une annihilation de la loi de cause et d'effet (p. 16) » ; que la véritable immortalité, base de l'éthique, est la conservation dans le monde des aspirations idéales, des énergies, du mouvement ascensionnel de la vie de l'âme (p. 126) ; que le vrai Dieu n'est pas une personne, mais la loi universelle et éternelle du Cosmos, en laquelle seule est « l'autorité suprême de notre conduite (p. 133) ».

Une profession de foi panthéiste, opposée, sous le nom d'*enthéisme*, à l'anthropomorphisme traditionnel ; une critique insuffisante du dualisme et de l'idéalisme, trop insuffisante pour qu'il soit utile d'en montrer la faiblesse : voilà, en deux mots, le livre de M. Carus.

COMPAYRÉ (G.). — **L'Evolution intellectuelle et morale de l'enfant** (in-8°, Hachette).

Cet ouvrage sur le développement intellectuel et moral de l'enfant est précieux par la richesse des observations particulières qu'il renferme et par les idées générales qui lient ces observations, qui en

montrent la portée, qui leur donnent un caractère scientifique. Il s'ouvre par l'étude du nouveau-né, de sa vie instinctive, de ses souffrances et de ses premières impressions de plaisir. Puis l'auteur passe à l'observation des premières formes de l'activité, mouvements et cris. Avec l'étude des diverses sensations et perceptions (vue, ouïe, goût, odorat, toucher), nous entrons dans l'histoire des humbles commencements de l'esprit. Suivent des chapitres intéressants qui traitent des premières émotions et de leur expression, de l'état de la mémoire avant et après l'acquisition du langage, des diverses formes de l'imagination, de l'attention, de l'association des idées, des instincts éducatifs (imitation et curiosité).

M. Compayré examine ensuite comment se forment et se développent le jugement et le raisonnement, comment l'enfant apprend à parler, à coordonner ses mouvements, à marcher, à se tenir debout. Il termine par l'étude du sens moral, des défauts et des qualités, de la folie, du sentiment du moi et de la personnalité chez les enfants.

Ce qui est remarquable en ce livre, ce qui en fait, à nos yeux, la valeur, c'est la sûreté de jugement avec laquelle sont interprétés les faits que citent les observateurs, avec laquelle sont déterminées et mesurées les conséquences que l'on en peut et que l'on en doit tirer. Pour qui veut étudier la psychologie de l'enfant, M. Compayré est le plus sage des guides. Le chapitre VIII sur l'attention et l'association des idées, et le chapitre XI sur l'acquisition du langage nous semblent offrir, à ce point de vue, un intérêt particulier. Nous devons noter qu'en nombre de passages est marquée avec précision la profonde différence spécifique qui sépare, dès l'origine, l'intelligence de l'enfant de celle de l'animal. L'esprit de la philosophie empirique peut, en psychologie comparée, mener à des conclusions que la vraie science expérimentale ne permet pas d'admettre. M. Compayré a bien vu, et il signale avec toute raison la double tendance de certains disciples de Darwin à amoindrir l'homme et à relever la bête, par suite à diminuer l'intervalle de ces deux formes de l'existence et à rendre facile le passage de l'une et de l'autre : « D'une part, dit-il, on apprécie au plus bas mot les facultés humaines, on vide de leur contenu essentiel les notions qui les représentent; d'autre part, on transfigure, on exalte les moindres faits de la vie des animaux ; on interprète avec une admiration complaisante les moindres de leurs actions (p. 369). »

DUMESNIL (GEORGES). — **Du rôle des concepts dans la vie intellectuelle et morale. Essai théorique d'après une vue de l'histoire** (in-8°, Hachette).

Ce livre nous remet en pensée un passage de Gœthe. « L'idée de la métamorphose, dit le poète philosophe, mène à l'amorphe, détruit, dissout la science. Semblable à la force centrifuge, elle se perdrait à

l'infini, si elle n'avait pas un contrepoids ; ce contrepoids, c'est le besoin de spécifier, la persistance tenace de tout ce qui est une fois arrivé à la réalité, force centripète à laquelle aucune condition extérieure ne saurait rien changer. » Gœthe plaçait dans la nature même cette opposition de la métamorphose (nous disons aujourd'hui *évolution*) et de la spécificité, de l'infini et du fini, de l'indéterminé et du déterminé. Mais il remarquait aussi qu'elle existe entre la nature et l'esprit humain : la nature, qui « n'a pas de système », qui « est vivante et renferme la vie », qui est « la transition d'un centre inconnu à une circonférence qu'on n'atteindra jamais » ; l'esprit humain qui, « dès qu'il joue un rôle, devient législateur, en morale, en religion, en art, en science », et qui « fait des essais de systématisation sans nombre ».

C'est de cette opposition que M. Dumesnil a été, lui aussi, frappé : il y voit aboutir le mouvement de la pensée religieuse et philosophique, tel que le lui présente l'histoire. L'objet qu'il s'est proposé est « de critiquer le droit de l'esprit humain à *concevoir*, en face de l'universel déterminisme où il semble qu'aucune limite ne puisse subsister, ni même exister », le droit à imaginer, « pour expliquer les choses changeantes, des éléments ou des essences stables (*Introduction*, p. VII) ».

Il s'agit de savoir si « la relativité universelle enseignée par la Nature se laisse accorder avec le procédé essentiel et permanent de l'esprit qui est de concevoir par idées distinctes, par concepts, par entités (p. XI) ». Comment la Nature, « cause infiniment ondoyante », crée-t-elle, « pour se connaître », un instrument tel que l'esprit, « dont le premier instinct est justement de tout sentir et de tout comprendre sous une forme discontinue, finie et précise (p. XII) » ? Comment, d'autre part, l'esprit, qui est nécessité à « concevoir par des formes discontinues et relatives », suppose-t-il dans la Nature une « continuité absolue », qui n'y est jamais sensible, « si attentivement que nous la regardions (p. XIV) » ?

Tel est le problème que M. Dumesnil s'est appliqué à résoudre. Il n'a rien, pour nous, d'embarrassant. Il s'agit là de l'opposition qui existe entre la forme spatiale de la sensibilité et de l'imagination et le concept de nombre qui régit l'entendement. Nous *imaginons* la nature continue et infinie; nous ne pouvons la *penser* que finie et discontinue. C'est notre imagination qui refuse d'y voir des vides et des *saltus*. C'est à notre imagination qu'elle apparaît comme espace et temps infinis et pleins, comme chaîne de causes, sans commencement ni fin, formée d'anneaux sans nombre, ou plutôt comme transformation ou évolution continue d'un être réellement identique où notre entendement met des différences en vertu de la nécessité qui lui est propre. La nature ne paraît tout cela que parce qu'elle est vue à travers la catégorie de l'espace et à travers la forme spatiale dont se revêtent les catégories de temps et de causalité. Elle n'est

rien de tout cela. L'imagination doit céder à l'entendement. L'infini et le continu, qu'elle nous donne, sont chose contradictoire, illogique, impensable, donc illusoire. Il n'y a de pensable, de logique, que le fini et le discontinu ; donc rien de réel hors du discontinu et du fini.

Voilà notre solution. Ce n'est pas celle de M. Dumesnil. Selon lui, la présence du fini et de l'infini dans notre esprit s'explique par le rapport de l'infini au fini, qui est un rapport de cause à effet. Le fini, nature et esprit, est créé par l'infini. Cet infini est absolu, transcendant; c'est le Dieu du christianisme et de Descartes. Il est causalité infinie, liberté absolue et toute-puissante. Il est cause de soi-même et cause du monde : ce qui donne une base philosophique aux dogmes chrétiens de la trinité et de la création. Objet de son propre vouloir, qui est infiniment efficace, il se réalise lui-même pleinement et infiniment; et de cette création de Dieu par lui-même les trois personnes divines sont comme les moments (p. 189). Mais l'essence infinie de Dieu comprend le fini, car, si le fini y manquait, « il y aurait comme quelque chose que l'infini ne serait pas (p. 191) » ; il faut donc que l'Etre infini en soi « se réalise encore dans quelque chose qui, relativement à son infini, est fini » ; qu'après s'être créé lui-même, il « crée dans le monde de Lui et pour Lui (p. 192) ». Le monde est fini, mais comme il est créé « de l'essence et de la puissance de Dieu », non du néant, l'infinie raison de Dieu ne laisse pas d'y être présente. Ainsi est fondé le monisme rationnel, qui « fait rentrer l'idée de l'infini dans tout ce qui lui appartient, c'est-à-dire partout », et qui chasse par conséquent, « même de la création, l'idée d'une présence positive du néant (p. 193) ».

Nous ne croyons pas avoir à discuter cette métaphysique infinitiste, qui d'ailleurs ne semble pas disposée à reconnaître l'autorité de la logique, l'autorité du principe de contradiction ; en quoi elle ressemble au dogme de la trinité chrétienne, dont elle se fait, très naturellement, l'auxiliaire. Nous constatons que, sans explication, sans analyse, elle rapproche et identifie des choses fort différentes et même, si l'on y regarde bien, absolument opposées : phénoménisme et continuité, infini et liberté. Nous devons aussi faire remarquer que M. Dumesnil, qui paraît avoir lu et mis à profit la *Philosophie de la liberté* de M. Sacrétan, reste fort engagé dans le panthéisme, malgré sa bonne volonté monothéiste. Ne supprime-t-il pas, en réalité, les différences essentielles qui, dans la théologie traditionnelle, séparent la création du monde de la génération des personnes divines ? Ne tient-il pas, d'une part, que l'une et l'autre sont libres, vu qu'il n'y a en Dieu « aucune nécessité d'aucune sorte, pas même d'être » ? Ne déclare-t-il pas, d'autre part, que l'essence de Dieu ne saurait être infinie sans comprendre le fini, et par conséquent sans se réaliser par la création du monde, ce qui revient à dire que la création du monde, ayant en Dieu une raison absolue, éternelle, n'a ni commencement ni fin ?

DUNAN (CHARLES). — **Cours de philosophie** (in-8°, Delagrave).

En ce volume, M. Dunan n'a publié que la première partie de son cours de philosophie : il n'y traite que de la psychologie. Il en traite fort bien, exprimant sur chaque point, en termes pesés et choisis avec réflexion, sa pensée personnelle ; et son livre, qui reste élémentaire par la forme et la disposition générale, ne laisse pas d'être, par l'originalité du fond, très digne de l'attention des philosophes.

Dans l'Introduction, nous approuvons et goûtons tout à fait le chapitre II sur la *Conscience*. Avec raison, selon nous, M. Dunan tient et explique qu'il faut distinguer la conscience spontanée de la conscience réfléchie ; qu'entre la conscience et la pensée il y a identité ; que la conscience spontanée n'est pas une faculté spéciale, mais un mode universel et nécessaire des faits psychologiques ; qu'il ne saurait donc y avoir d'états psychologiques inconscients. Passant à la première partie, nous remarquons le rôle important qu'il fait jouer dans la vie (chap. I) aux plaisirs émoussés, et d'où il conclut, contre les pessimistes, du point de vue de la sensibilité pure, que la vie est bonne, c'est-à-dire que la somme des plaisirs l'emporte sur celle des douleurs.

La deuxième partie contient plusieurs chapitres d'un grand intérêt. Dans le chapitre I, M. Dunan examine les théories relatives à la perception de l'étendue, lesquelles se ramènent à deux, le *nativisme* et l'*empirisme ;* il nous paraît faire à chacune d'elles la part qui lui revient, et surtout réfuter très solidement cette thèse des empiristes, que toute étendue, si petite qu'elle soit, est toujours perçue successivement, c'est-à-dire par parties. Il soutient, par de fortes raisons, contre Berkeley et contre l'école anglaise, que la vision de la profondeur est primitive, naturelle, immédiate, comme celle des dimensions transversales ; que l'espace, pour les clairvoyants, est de nature visuelle ; que les sensations visuelles ont sans doute besoin d'être interprétées, mais qu'elles le sont en d'autres sensations visuelles, et non pas en sensations musculaires ou tactiles.

Dans le chapitre IV consacré à l'*association des idées*, nous retrouvons avec plaisir nos vues sur la nécessité de maintenir comme espèce distincte, l'association par similarité et sur l'impossibilité de la réduire à l'association par contiguïté. (Voyez *Critique philosophique*, 2e série ; t. I, p. 206 et suiv.) Le chapitre XIII sur *la raison pure et les notions premières* nous satisfait beaucoup moins. Nous ne saurions admettre, avec l'auteur, ni que « la causalité phénoménale, c'est-à-dire la détermination de tout phénomène par un antécédent, soit une conséquence nécessaire de la nature du temps » ; ni que l'espace diffère de la série des nombres en ce qu'il est un infini actuel, « objet d'une intuition parfaitement une et simultanée » ; ni que la raison trouve « l'explication définitive et totale des phénomènes »

dans la notion de l'absolu, c'est-à-dire d'une cause intemporelle ; ni que « l'idée de la perfection résulte de l'application de l'idée d'infini à l'idée d'être ».

DURAND (DE GROS) (J.-P.). — **Le merveilleux scientifique** (in-8°, Félix Alcan).

Le merveilleux dont il s'agit en ce volume et dont le caractère scientifique a été longtemps contesté de parti pris comprend tout ce que l'on désigne aujourd'hui par le terme d'hypnotisme. Mais ce terme général est employé pour des choses très différentes. Il y a, selon M. Durand, trois espèces d'hypnotisme à distinguer d'après les causes différentes des phénomènes qui les caractérisent : le magnétisme animal, l'hypnose provoquée par la continuité d'une seule et même sensation, la suggestion orale.

Aux deux premières espèces de phénomènes sont attachés depuis longtemps les noms de ceux qui les premiers en ont fait une étude systématique : celui de Mesmer au magnétisme animal (*mesmérisme*) et celui de Braid à l'hypnose résultant de la fascination sensorielle (*braidisme*). M. Durand a forgé le mot *fario-grimisme* pour la troisième espèce, parce que la connaissance des effets de la suggestion orale est, comme il l'établit, due à Faria et à Grimes. Il lie ainsi la classification naturelle dont la nouvelle science a besoin à l'histoire des découvertes successives qui l'ont fondée ; et, dans cette histoire, il s'applique à déterminer exactement la part qui revient à chacun des inventeurs.

On y voit qu'avant les nouvelles écoles hypnotistes, les principaux phénomènes dont le trait commun est la qualité *thaumaturgique*, c'est-à-dire une étrangeté qui frappe d'étonnement : force mesmérique, somnambulisme lucide artificiel, fascination sensorielle, suggestion idéoplastique, avaient été observés, étudiés, et même en partie théorisés; que ces écoles n'ont rien ajouté de bien important aux matériaux scientifiques antérieurement amoncelés ; que, dominées par un empirisme antiphilosophique, elles n'ont jusqu'à présent rien construit avec ces matériaux et les ont laissés à peu près tels qu'elles les ont trouvés ; que leur grand et vrai titre est d'en avoir reconnu la valeur, d'avoir rendu témoignage au merveilleux scientifique et, par l'autorité, universellement acceptée, de ce témoignage, de l'avoir fait passer de l'état de « science marronne » à celui de « science orthodoxe (p. 35 et suiv.) ».

Ce qui nous paraît vraiment solide dans l'ouvrage de M. Durand, ce qui nous y intéresse par son rapport avec la doctrine que nous considérons depuis longtemps comme la seule métaphysique, c'est la théorie de la multiple conscience, telle qu'elle y est présentée, c'est-à-dire appuyée sur l'anatomie et la physiologie des centres nerveux ; c'est, en un mot, l'explication des faits de suggestion impéra-

tive ou affirmative par le polyzoïsme humain, et la confirmation du polyzoïsme humain par la suggestion hypnotique. « Deux choses, dit notre auteur, sont établies : d'une part, pour que la suggestion s'effectue, il faut que l'esprit du sujet soit frappé, fortement frappé. D'autre part, cette impression morale si puissante, le sujet n'en a pas le sentiment, il n'en a pas conscience, il peut même parfois ne pas s'en douter le moins du monde, alors qu'elle agit invinciblement sur lui. Comment deux vérités qui semblent à tel point s'exclure peuvent-elles pourtant coexister et se concilier? C'est depuis bientôt un demi-siècle que j'ai donné le mot de cette énigme : il n'y a pas qu'un seul individu psychologique, qu'un seul moi dans l'homme ; il y en a une légion ; et les *faits de conscience* avérés comme tels qui restent néanmoins étrangers à *notre* conscience, se passent dans *d'autres* consciences associées à celles-ci dans l'organisme humain en une hiérarchie anatomiquement représentée par la série des centres nerveux céphalo-rachidiens et celle des centres nerveux du système ganglionnaire (p. 180). »

FAUVETY (CHARLES). — **Théonomie. Démonstration scientifique de l'existence de Dieu** (petit in-12, Nantes, Lessard).

Un cercle, avec son centre, ses rayons et sa circonférence, figure très bien, selon M. Fauvety, l'unité organique de l'univers, sa vie complète, à la fois une et multiple. « Si tous les points de la circonférence sont pris pour des êtres doués d'une activité propre, ces êtres, quel que soit leur nombre, peuvent se correspondre, sans abjurer leur liberté... Grâce au centre du cercle et à ses rayons, un double courant peut s'établir allant du centre à la circonférence et de la circonférence au centre (p. 17). » Le centre représente le principe d'unité qui met chaque être en rapport avec tous les autres, qui assure l'harmonie et la solidarité universelles. Ce principe d'unité, c'est Dieu. L'unité de l'univers ne peut être contestée, donc Dieu existe. Dieu est démontré scientifiquement, parce que la science est obligée de reconnaître à l'univers un principe unique de mouvement, d'ordre et de vie. Telle est la thèse développée dans l'ouvrage.

Les athées du XVIIIe siècle n'auraient eu aucune objection contre un Dieu ainsi défini. D'Holbach eût admis sans peine cette force qui donne le mouvement et la vie à l'univers, qui unit et solidarise tous les êtres. Mais M. Fauvety veut en outre que cette force soit consciente ; il en fait un moi, une personne. Elle est, dit-il, à l'univers, ce que l'âme est au corps humain. « Je suis autorisé à affirmer le *Moi divin* comme le *Moi humain*, parce que l'univers, dans son objectivité changeante, variée et multiple, manifeste l'existence de Dieu absolument comme mon corps manifeste mon existence, comme votre corps manifeste la vôtre (p. 25). » Pourquoi peut-on ainsi conclure du microcosme au macrocosme? Parce que Dieu étant la synthèse qui contient

toutes les autres, il est impossible de ne pas attribuer à la synthèse toutes les propriétés, toutes les puissances, tous les éléments que l'on a trouvés dans l'analyse. « Si je ne puis énumérer les qualités de l'Être conçu comme adéquat à l'univers visible, je puis, après avoir constaté dans l'homme telle ou telle qualité, l'attribuer à cet être, dont je suis autorisé même à faire l'*homme universel*, en ajoutant à ces qualités, quelles qu'elles soient, les caractères de l'universalité ou de l'infinitude (p. 33). »

Cette démonstration de l'existence de Dieu nous paraît très insuffisante. Pour lui donner un caractère réellement scientifique, il eût fallu établir : 1° que l'univers est vraiment assimilable à un organisme vivant, tel que le corps humain; 2° que nous pouvons de notre moi conscient passer par induction à un moi conscient de l'univers, comme nous induisons le moi de M. Fauvety des signes de conscience qu'il nous donne par sa parole ou par ses écrits. Au sujet de la première condition, il convient de rappeler la distinction nécessaire établie par Auguste Comte entre le *monde* et l'*univers*. L'univers est l'ensemble des astres disséminés dans le ciel. Le monde est le système solaire dont notre terre fait partie et dont le soleil est le centre. Le mot *système* exprime très bien l'incontestable unité du monde. Mais l'univers ne forme pas un système : l'astronomie moderne a détruit l'unité que lui attribuait la philosophie d'Aristote.

FONSEGRIVE (G.-L.). — **La Causalité efficiente** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Quelle est l'origine du jugement de causalité ? Comment prend-il un caractère universel ? Quelle en est la vraie nature ? Telles sont les questions examinées en ce volume. M. Fonsegrive commence par définir la causalité. C'est, dit-il, « un rapport d'antériorité entre le terme cause et le terme effet (p. 2) ». Ce rapport, cet ordre de succession est déterminé, fixé : « La cause est nécessairement antérieure à l'effet et l'effet est nécessairement postérieur à la cause (p. 3). » Il s'agit de savoir d'où naît en l'esprit l'idée de cette succession d'espèce particulière qui s'appelle causale. Selon l'auteur, qui suit, en ce point, Maine de Biran, elle vient de l'expérience intérieure, du sentiment de l'effort ; c'est un fait de conscience. Comme l'effort se trouve en toute pensée, la conscience de toute pensée nous donne la causalité. « Penser, c'est causer; la causalité est la même chose que la pensée (p. 41). »

Pourquoi affirmons-nous la causalité à propos de tout événement, de tout objet ? D'où vient l'universalité que nous lui attribuons ? M. Fonsegrive fait une excellente critique des théories qui expliquent par l'expérience, soit de l'individu, soit de la race, le caractère universel du principe de causalité. La théorie criticiste qui fait de la causalité universelle un principe *a priori* ne lui paraît pas non plus satisfaisante.

Il tient que « l'appréhension de l'essentiel ou de l'universel, qui est l'acte propre de l'intelligence, dégage de la première relation causale immédiatement donnée la loi universelle de causalité (p. 59) ». Il en résulte que, pour lui, le jugement de causalité est synthétique *a posteriori* quand on l'envisage dans son origine, analytique quand on le considère comme universel. « Il n'y a, dit-il, dans le principe de causalité, rien d'*a priori* qui ne soit analytique, rien de synthétique qui ne soit *a posteriori* (p. 72). »

Par ces vues sur l'identité de la causalité et de la pensée et sur le caractère analytique du jugement de causalité universelle, M. Fonsegrive se trouve conduit à ne voir aucune différence entre la nécessité causale et la nécessité logique. La conclusion d'un syllogisme, dit-il expressément, est produite, « causée par conséquent par les prémisses (p. 83) ». Le principe de causalité, loi fondamentale de tout devenir, domine la déduction, « puisque la conclusion ne s'impose à l'esprit qu'en vertu de la causalité du moyen terme (p. 87) ».

Cette nouvelle théorie de la causalité témoigne d'une réelle force de pensée, mais nous devons dire qu'elle nous paraît fausse de tous points. Nous tenons que le jugement de causalité garde toujours la même nature, qu'il est toujours synthétique *a priori*, non seulement lorsqu'il est posé comme universel, mais dès son origine dans l'esprit, lorsqu'il s'applique au rapport de la volition et de son objet (1).

FOUILLÉE (ALFRED). — **La psychologie des idées-forces** (2 vol. in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Fouillée reproche à la psychologie, telle qu'elle a toujours été traitée jusqu'ici, de s'arrêter au rôle représentatif des idées, et de faire abstraction de leur rôle de forces, inséparablement lié au premier, et même, au fond, antérieur au premier. A cette idéologie abstraite il oppose sa psychologie synthétique des idées-forces. Cette psychologie se fonde sur le principe suivant : « Tout fait de conscience est constitué par un processus à trois termes inséparables : un *discernement* quelconque, qui fait que l'être sent ses changements d'état et qui est ainsi le germe de la sensation et de l'intelligence; 2° un *bien-être* ou *malaise* quelconque, aussi sourd qu'on voudra, mais qui fait que l'être n'est pas *indifférent* à son changement; 3° une *réaction* quelconque, qui est le germe de la préférence et du choix, c'est-à-dire de l'appétition (*Introduction*, p. IX). » De l'indissolubilité de ces deux fonctions mentales, le discernement et la préférence, naît la force inhérente à tous les états de conscience. Le mot *idée-force* résume l'unité de ces deux fonctions, l'unité du penser et de l'agir, qui est

(1) Voyez *Traité de la nature humaine*, de Hume, trad. Renouvier et Pillon, *Introduction*, p. XLI et suiv. (in-12, Fischbacher).

fondamentale en psychologie. Le fait qu'il exprime est complexe. Idée-force signifie idée-appétition.

Nous n'avons aucune objection contre l'idée-force ainsi comprise et définie. Elle s'accorde très bien avec la critique que nous avons faite, il y a longtemps (1), de cette psychologie classique qui, en séparant les facultés, en leur assignant un ordre de succession réputé naturel, faisait méconnaître l'intervention de la passion et de la volonté dans les phénomènes rapportés à l'entendement, la constante pénétration mutuelle du penser et de l'agir.

M. Fouillée montre très bien que le point de vue psychologique est nécessairement synthétique, en raison de la nature même des phénomènes mentaux. « C'est précisément, dit-il, le rapport à une conscience actuelle ou virtuelle qui *constitue* et *caractérise* le phénomène comme psychique. Une douleur, une pensée, une volition, ne peuvent plus être considérés comme des phénomènes *en l'air*, simplement distincts l'un de l'autre à la façon d'une vibration sonore et d'une vibration lumineuse (p. XV). » — C'est bien aussi ce que nous entendons quand nous parlons de cette loi spécifique qui lie les phénomènes mentaux, sous laquelle nous les pensons, sans laquelle ils seraient inintelligibles, et que nous appelons loi de conscience ou de personnalité (2).

M. Fouillée indique entre la psychologie et les sciences physiques une autre différence qui nous paraît, comme à lui, essentielle. « Les rapports psychologiques sont, comme tels, des rapports de finalité immanente, très différents des lois de causalité purement physique (p. XIX). » — Nous disons aussi que la loi de finalité n'apparaît clairement qu'avec les phénomènes psychologiques. C'est en psychologie qu'elle s'impose. L'ordre téléologique que manifestent l'organisation et la vie est dérivé : il procède de celui qui coordonne les états de conscience ; il le traduit extérieurement. Si on l'en sépare, pour l'envisager en lui-même, il reste équivoque et douteux, à cause des lois mécaniques qui régissent les phénomènes vitaux, et auxquelles on croit volontiers que ces phénomènes sont réductibles parce qu'elles semblent en constituer toute la réalité. Il a peine à résister à l'évolutionnisme fortuitiste que lui opposaient autrefois Empédocle, Epicure, Straton, et qui de notre temps a été fort perfectionné par Darwin. Mais, dans une doctrine où l'ordre mécanique est considéré comme l'apparence et la forme, et la conscience comme la vraie réalité, comme le fond des choses, de toutes choses, la finalité cesse d'être une exception : coextensive à la conscience, elle devient, à son tour, une loi universelle. Cette doctrine d'idéalisme objectif était celle de Leibniz : c'est celle que nous avons toujours soutenue (3).

(1) Voyez *Critique philosophique* (1re série), t. I, pp. 337 et suiv.

(2) Voyez l'*Année philosophique*, année 1892, in-8° (Félix Alcan), p. 219.

(3) Voyez *Psychologie de Hume*, introduction, p. LIX, in-12 (Fischbacher).

Et c'est précisément à cette doctrine que conclut l'auteur de la *Psychologie des idées-forces*. « La conscience, dit-il, est ondoyante comme le mouvement même, qui n'est probablement que le dessin extérieur de ses propres ondes... Une science plus avancée que la nôtre découvrira la vie partout, et, avec la vie, du mental à un degré quelconque, de la sensation et de l'appétit ; si bien qu'on aura fini par exorciser le fantôme de l'inconscient et par reconnaître ce que nous avons proposé d'appeler l'ubiquité de la conscience (t. II, p. 410). » — Nous souscrivons à cette conclusion idéaliste, très bien formulée, en faisant remarquer que M. Fouillée ne s'y montre pas encore assez affirmatif; qu'il ne s'agit pas là d'une découverte et d'un progrès à espérer de la science, mais d'une certitude résultant de la critique des qualités primaires et de l'esthétique transcendantale, d'une certitude à laquelle aboutit l'évolution entière de la philosophie et qu'il faut tenir pour acquise et assurée. Ce n'est pas *probablement*, c'est très certainement, que le mouvement est « le dessin extérieur » des changements psychiques, et rien de plus. Aristote avait fait du changement qualitatif et du mouvement local deux espèces du même genre. La science proprement dite, depuis Descartes, s'efforce et se flatte d'expliquer le changement qualitatif par le mouvement local. La philosophie idéaliste, disons la philosophie (car le spiritualisme classique et le matérialisme ne comptent pas), fait dépendre ce mode de représentation, le mouvement local, du changement psychique, lequel est essentiellement et uniquement qualitatif.

Restent deux questions fondamentales sur lesquelles nous sommes en complet désaccord avec M. Fouillée, comme avec bien d'autres philosophes : celle de la liberté et celle de l'infini. Mais ces deux questions sont liées l'une à l'autre et n'en font réellement qu'une. L'infinitisme ne va pas sans la nécessité universelle. La négation de l'infini implique la contingence, et la liberté est à la contingence ce que l'espèce est au genre.

GARDAIR (J.). — **Corps et âme, essais sur la philosophie de saint Thomas** (in-12, Lethielleux).

M. Gardair a trouvé la vraie philosophie au XIII[e] siècle, en plein moyen âge, dans le système de saint Thomas. Il a approfondi ce système, il le connaît très bien ; il a entrepris de le faire connaître dans le cours libre qu'il professe à la Sorbonne. Les essais réunis dans le volume que nous signalons forment une introduction à ce cours. Ils sont au nombre de cinq : I. L'activité dans les corps inorganiques ; II. Les puissances de l'âme ; III. L'organisme et la pensée ; IV. La connaissance ; V. Le libre arbitre.

Ces essais sont fort intéressants au point de vue de l'histoire de la philosophie. Mais l'objet que s'y est proposé l'auteur est dogmatique autant qu'historique. Il entend montrer que les solutions thomistes

des divers problèmes métaphysiques peuvent encore aujourd'hui se défendre victorieusement devant la raison et la science modernes; qu'on a eu grand tort de s'en éloigner et d'en méconnaître la valeur; et qu'il faut y revenir sans tenir compte de la révolution cartésienne. C'est pourquoi il s'efforce de réfuter les causes occasionnelles de Malebranche, l'harmonie préétablie et les monades de Leibniz. Au système des monades il reproche « de confondre la nature des substances corporelles avec celle des substances spirituelles, et de méconnaître ainsi la gradation et la hiérarchie que Dieu a établies entre les êtres pour la perfection et l'harmonie de la création (p. 20) ». L'hypothèse de l'harmonie préétablie lui paraît « arbitraire et contraire au bon sens naturel »: pourquoi Dieu, au lieu d'établir, de toute éternité, cette harmonie, n'aurait-il pas donné et ne conserverait-il pas aux corps, même inorganiques, « une certaine puissance d'agir comme exécuteurs de son action providentielle (p. 9) ». Contre le spiritualisme cartésien qui considère l'âme et le corps humain comme deux substances, comme deux êtres rapprochés par l'accord qui existe entre les opérations de l'un et celles de l'autre, il soutient cette doctrine thomiste, que l'âme et le corps humain forment un seul être, une seule substance composée. Et il explique cette doctrine, en faisant remarquer que, d'après saint Thomas, l'âme pensante est la forme substantielle du corps humain, c'est-à-dire qu'elle le forme par son action sur la matière première (p. 204).

Nous apprécions le talent d'exposition de M. Gardair beaucoup plus que la force de ses arguments. La question qui divise les spiritualistes cartésiens et les thomistes n'existe pas pour nous qui réduisons l'idée de substance à celle de loi. La seule unité de l'être humain qui soit connaissable consiste dans l'harmonie et l'enchaînement des phénomènes qu'il présente. Imaginer dernière cette harmonie deux substances qui agissent l'une sur l'autre, ou une substance composée qui résulte de l'action de l'âme sur la matière première, c'est être dupe de la mythologie du langage, c'est se payer de mots abstraits. Le grande importance philosophique de l'hypothèse des causes occasionnelles et de celle de l'harmonie préétablie, c'est d'avoir substitué la constance des relations phénoménales à la causalité active que l'on mettait dans les substances créées.

GARDAIR (J.). — **Les passions et la volonté** (in-12, Lethielleux).

M. Gardair nous donne en ce volume le cours libre qu'il a professé à la Sorbonne durant les premiers mois de 1892. Les leçons de ce cours sont consacrées à la doctrine de saint Thomas sur les passions et la volonté.

M. Gardair expose et explique avec une parfaite clarté les vues de saint Thomas sur la nature et la classification des passions. Il s'efforce de montrer que cette classification est non seulement commode

et ingénieuse, mais fondée sur la nature, sur la réalité des choses. Il y a dans l'animal deux inclinations naturelles fondamentales : l'une qui le porte à son bien, ou qui l'entraine à s'éloigner du mal qui lui nuit: c'est l'appétit concupiscible; l'autre qui le pousse à lutter contre ce qui l'empêche d'atteindre son bien : c'est l'appétit irascible. Les deux appétits, sans être séparés, sont radicalement différents; l'appétit irascible est subordonné à l'appétit concupiscible. Des deux appétits dérivent toutes les passions. Six, formant trois couples, se rapportent à l'appétit concupiscible : l'amour, le désir et le plaisir, d'une part; la haine, l'aversion et la douleur, d'autre part. Cinq, dont quatre formant deux couples, dérivent de l'appétit irascible : l'espérance et le désespoir, la crainte et l'audace, enfin la colère. Telle est la classification thomiste des passions. « Il suffit, pour l'obtenir, remarque notre auteur, de distinguer le caractère du bien et celui du mal, de supposer le bien présent ou absent, le mal de même présent ou absent, et d'y ajouter la marque spécifique de la difficulté à vaincre (p. 65). » Ces onze passions sont, en tant que sensibles, communes à l'animal et à l'homme. Mais chez l'homme, en qui existe, outre l'appétit sensible, l'appétit intellectuel, elles ont leurs analogues d'ordre intellectuel, lesquelles naissent dans la volonté (p. 73).

De cette classification, adoptée par Bossuet, le plus thomiste des cartésiens, nous dirons qu'elle est très simple, mais d'une simplicité qui en accuse l'insuffisance. Les passions altruistes y sont confondues avec les passions égoïstes. Les passions esthétiques, spécifiquement humaines, n'y ont aucune place.

LALANDE (André). — **Lectures sur la philosophie des sciences** (in-12, Hachette).

Ce volume contient « une suite d'études sur des questions concernant l'histoire, les principes, les méthodes ou les rapports des sciences ». Ces études, fort intéressantes, sont réunies, — l'auteur le déclare dans une courte préface, — « par un esprit commun, celui du rationalisme ». Leur objet est de « fortifier la foi dans la raison » : elles sont opposées à l'empirisme, qui tend à « couper tout progrès intellectuel », et au mysticisme, qui « ruinerait la solidité du savoir humain ».

Ce livre est le meilleur ouvrage classique de philosophie scientifique que nous connaissions : il fait grand honneur à M. Lalande. Nous y remarquons une explication ingénieuse de l'espèce d'*idée* que nous pensons sous le terme général et qui ne peut être une simple image (chap. I, p. 25); une exposition très claire des rapports des quantités discontinues et continues (chap. III); des vues justes et précises sur l'usage de la déduction dans les sciences de la nature (chap. IV, p. 165); une excellente critique, quoique trop brève, du système de l'évolution, qui ruine la certitude « en réduisant la raison à l'empirisme », et dont

il est impossible de dire « qu'il représente les conclusions du savoir moderne (chap. VI, p. 299) ».

Dans le chapitre VII, M. Lalande exprime sur le temps et l'espace une opinion que nous nous permettrons de contester. « Ces deux idées, dit-il, sont corrélatives et inséparables l'une de l'autre, car il n'y aurait point de direction, de dimension, ni par conséquent de succession sans l'idée d'espace ; et de même l'idée de coexistence, qui caractérise l'espace, ne peut se former qu'en supposant l'idée de temps (p. 320). » Il nous paraît clair que la succession s'applique aux idées comme aux mouvements, aux phénomènes psychiques comme aux phénomènes physiques, et que, par conséquent, elle ne dépend nullement de l'espace. La dimension qu'on attribue au temps vient de la sensibilité et de l'imagination qui le revêtent, pour ainsi dire, d'une forme spatiale. L'intuition spatiale domine l'entendement et la science ; elle s'assimile les autres principes rationnels ; elle nous fait penser toutes choses *sub specie continui*. De là la négation de tout *saltus* dans la nature, négation que Leibniz tirait de l'étude du mouvement et dont il faisait un principe universel. D'après ce principe leibnizien de continuité M. Lalande estime que la causalité, irrationnelle en psychologie où la cause et l'effet sont hétérogènes (p. 189), devient rationnelle en physique où elle peut et doit être considérée comme « la transformation d'un état en un autre état (p. 313) ». Il ne semble pas faire attention que c'est la continuité qui, pour le philosophe, est essentiellement irrationnelle, inintelligible et, au fond, illusoire.

NIZET (HENRI). — **L'hypnotisme, étude critique** (in-12, Félix Alcan).

Cette *étude critique* contient six chapitres : le premier, sur les définitions des termes *hypnose* et *suggestion* et sur la différence qui existe entre les doctrines de l'école de la Salpêtrière et celles de l'école de Nancy ; le second, sur le passé de l'hypnotisme ; le troisième, sur la suggestion à distance ; le quatrième, sur l'hypnotisme envisagé au point de vue du droit ; le cinquième, sur l'hypnotisme thérapeutique ; le sixième et dernier, sur les applications futures de l'hypnotisme.

L'auteur parle de l'hypnotisme, de son avenir, de son influence merveilleuse sur le progrès de l'humanité, avec une foi enthousiaste qui s'accorde mal, nous semble-t-il, avec l'examen critique des faits qu'exige la science et qu'annonçait le sous-titre de l'ouvrage :

« Nous avons retrouvé depuis l'antiquité la suggestion un peu partout, sous des formes nombreuses ; présentement, nous la voyons devenir un agent important de thérapeutique : que sera-t-elle demain ?...

« Sa puissance modificatrice de l'idéation sera employée en bien des cas de psychologie individuelle et finira fatalement par influer ainsi sur l'intelligence générale... L'influence salutaire de la suggestion dominera l'existence tout entière, préparant ainsi les individualités uftures, amendant à la longue l'*hérédité*, perfectionnant l'*éducation*,

diminuant la *criminalité*, enchaînant les *passions*, dominant peut-être l'organisme humain depuis la naissance sans douleur, — l'hypnose faisant mentir la Bible: *in dolore paries filios* — jusqu'à la mort sans affres, et rendant ainsi lentement moins dure et moins ténébreuse la destinée humaine (p. 274). »

Plus loin, M. Nizet, donnant l'essor à ses rêves, spécule sur l'âme, qui n'est sans doute « qu'un état transitoire de l'être » ; sur l'être universel, qui est « en vibration perpétuelle, sous la puissance d'une force intangible, par conséquent *mystérieuse* » ; sur le fluide nerveux, qui n'est « qu'une des innombrables formes de cette force, comme la pensée en est une autre »; sur la période nouvelle qui s'ouvre pour l'esprit humain et qui lui promet la connaissance du « dernier mot de la matière », de « la loi de la vie », de « la loi de l'atome » ; sur « le pouvoir infini » qui doit résulter de la conscience devenue « infinie (p. 297 et suiv.) ».

Il est inutile de dire que nous goûtons médiocrement ce genre de philonéisme.

PAULHAN (Fr.). — **Les Caractères** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

On a fondé la classification des caractères sur des données biologiques. On pourrait aussi la fonder sur des données sociologiques. M. Paulhan estime qu'il s'agit là d'une étude avant tout psychologique, attendu que les phénomènes biologiques ou sociaux « apparaissent comme des causes ou des effets, non comme des éléments du caractère (p. 14) ». Ces éléments, qui constituent la personnalité, ne peuvent être que psychiques. Il faut donc, pour déterminer les formes du caractère, étudier ces éléments psychiques, les lois des relations qu'ils ont entre eux, les qualités simples ou complexes qu'ils présentent. L'éthologie est la science concrète qui correspond à la science abstraite de l'esprit, comme la botanique et la zoologie correspondent à la science abstraite de la vie. On y doit retrouver appliquées, réalisées, les lois abstraites de la psychologie.

Dans un livre des plus remarquables : *L'activité mentale et les éléments de l'esprit*, M. Paulhan avait, il y a quelques années, exposé ces lois, telles qu'il les entend et les distingue : loi d'association systématique, loi d'inhibition systématique, loi du contraste, lois d'association par contiguïté et par ressemblance (1). Dans le présent volume, il

(1) Pour M. Paulhan, la loi d'*association systématique* exprime l'aptitude de chaque élément, désir, idée ou image, à susciter d'autres éléments qui puissent s'associer à lui pour une fin commune, et indique aussi ce fait que chaque élément est un composé unifié d'éléments d'un ordre inférieur, associé de façon à substituer une unité supérieure à eux-mêmes et qui les synthétise. Cette loi se complète par la loi d'*inhibition systématique*, qui exprime l'arrêt que chaque élément psychique tend à imposer à tout élément

montre d'abord quels types dérivent de ces lois; comment les formes de l'association systématique réalisent les *équilibrés* et les *unifiés;* comment la prédominance de l'inhibition systématique produit les *maîtres d'eux-mêmes*, les *réfléchis;* comment de la prédominance de l'association par contraste résultent les *inquiets*, les *nerveux*, les *contrariants;* comment les associations par contiguïté et ressemblance caractérisent certaines personnalités chez lesquelles elles sont particulièrement développées; comment l'activité indépendante des éléments de l'esprit fait les *impulsifs*, les *composés*, les *incohérents*, les *émiettés*, les *suggestibles*, les *faibles*, les *distraits*, les *étourdis*, les *légers*, etc.

Voilà une première série de caractères. Les qualités que présentent les éléments ou tendances psychiques nous en donnent une seconde. De leur nombre et de leur variété viennent la largeur ou l'étroitesse du caractère. Leur degré de pureté (au sens psychologique de ce mot) explique les *purs*, les *tranquilles*, les *troublés;* leur degré de force, les *émotifs*, les *passionnés*, les *entreprenants*, les *audacieux*, les *indifférents;* leur degré de persistance, les *volontaires*, les *obstinés*, les *constants*, les *changeants;* leur degré de souplesse, les *souples*, les *doux*, les *rudes*, les *raides;* leur degré de sensibilité, les *vifs*, les *impressionnables*, les *froids*, les *mous*.

Une troisième série comprend les caractères produits par la prédominance ou par le défaut d'une tendance, soit d'une tendance vitale, soit d'une tendance sociale. Dans la première classe nous trouvons les *gloutons* et les *sobres*, les *sexuels* et les *froids;* puis les types en qui prédomine tel ou tel ordre de sensations; enfin les *intellectuels* et les *affectifs*. Dans la seconde classe se rangent les *égoïstes* et les *altruistes;* puis les *mondains*, les *professionnels;* puis les *avares*, les *économes*, les *généreux*, les *prodigues;* ensuite les *vaniteux*, les *orgueilleux*, les *amoureux de la gloire*, les *autoritaires*, les *ambitieux*, les *humbles*, les *soumis;* enfin les *heureux*, les *jouisseurs*, les *pessimistes*, les *ascètes*.

L'intérêt philosophique de ce livre sur les *caractères* est surtout dans le livre Ier de la première partie, consacré aux types provenant des formes diverses de l'association psychologique.

PAYOT (JULES). — **L'éducation de la volonté** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Ce livre est une étude intéressante de psychologie appliquée. Il ne traite pas de l'objet propre de la morale ; mais il fournit des indica-

qui ne peut s'associer harmoniquement à lui. Du jeu combiné de ces deux lois dérivent la loi du contraste et les lois d'association par contiguïté et par ressemblance.

Ce qui fait, selon nous, la valeur de cet ouvrage sur l'*Activité mentale*, publié en 1889 (in-8°, Félix Alcan), c'est que l'auteur y constate une loi de finalité inhérente aux éléments psychiques; ce qui est fort opposé à l'évolutionisme fortuitiste et mécanique de Spencer.

tions que peuvent mettre à profit la science du devoir et la science de l'éducation. Il expose les moyens « que nous présente la psychologie pour nous permettre de devenir ce que nous voulons être (*Préface*, p. IX) ». L'auteur dit : « ce que nous *voulons* être », et non : « ce que nous *devons* être ». Il s'agit des moyens de combattre, non le mal moral, l'usage égoïste et injuste de la volonté, mais ce mal ou défaut psychologique, l'absence de volonté, l'aboulie, toutes les formes d'aboulie. Il s'agit de la méthode à suivre pour arriver à la maîtrise de soi, non de la direction à imprimer à l'activité de ce moi, parvenu à se posséder lui-même.

Deux théories métaphysiques doivent, selon M. Payot, être écartées comme décourageantes et fausses: celle de l'immutabilité du caractère et celle du libre arbitre. L'une et l'autre s'opposent à toute action efficace sur soi-même. La première est évidemment en contradiction avec l'idée même de l'éducation de la volonté. La seconde nie la méthode qu'exige cette éducation. Quelle est cette méthode? elle consiste en l'application de quelques principes de psychologie expérimentale qui ont été, de notre temps, bien mis en lumière, notamment par M. Ribot. Elle suppose : 1° que la volonté résulte des états affectifs, des sentiments ; 2° que les sentiments dépendent des associations et dissociations d'idées ; 3° que les associations d'idée peuvent être formées et rompues par l'attention ; 4° que l'action a la propriété de fixer en habitudes les associations établies et les sentiments qui en dépendent. Elle se fonde donc sur des lois psychologiques, sur un déterminisme psychologique ; et c'est cette base que lui enlève la théorie du libre arbitre.

Nous n'entendons pas défendre et nous laissons au criticisme kantiste, auquel Schopenhauer l'a empruntée, la théorie de l'immutabilité du caractère. Kant y avait été conduit par la distinction du noumène et du phénomène, grâce à laquelle il croyait concilier la liberté, postulat de la morale, avec le déterminisme universel exigé, selon lui, par la raison théorique. Il plaçait la liberté dans le noumène et soumettait entièrement le monde phénoménal à la loi de causalité. Nous rejetons cette distinction de deux mondes, entre lesquels il n'y a aucun passage intelligible. Nous sacrifions le noumène. C'est dans le monde des phénomènes, c'est-à-dire du temps et de la vie, que, selon nous, la liberté doit trouver place ; c'est là qu'il faut lui accorder une action efficace, relativement au passé et relativement à l'avenir, c'est-à-dire le pouvoir de briser des chaînes causales venues du passé, et d'en créer d'autres, pour des séries d'événements futurs. Et nous tenons que l'on peut très bien admettre cette action réelle de la liberté, sans nier qu'il y ait des lois psychologiques, des lois d'après lesquelles s'associent et se dissocient les idées, d'après lesquelles s'éveillent et se fortifient, s'affaiblissent et s'éteignent les sentiments.

Les critiques de M. Payot ne portent que contre une conception

superficielle du libre arbitre. Il n'examine pas sérieusement la question. Il est vrai, peut-on dire, qu'il n'y était pas tenu, puisque, dans l'éducation de la volonté, telle qu'il l'entend, il ne fait pas intervenir le principe de l'obligation morale, et que la maîtrise personnelle, dont il étudie le mode d'acquisition, au lieu de se présenter à la conscience, comme un but qui s'impose par lui-même, procède simplement du désir qu'on a d'y arriver, c'est-à-dire d'un motif utilitaire, d'un impératif hypothétique. Ce n'est que l'idée de loi morale, qui force d'introduire en psychologie la question de la liberté.

PIOGER (le Dr JULIEN). — **La vie et la pensée, essai de conception expérimentale** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Pioger commence par établir ce qu'il entend par conception expérimentale. La conception diffère de la connaissance. « La conception est la systématisation, la généralisation dans l'esprit des données de la connaissance, et n'a d'autres limites que celles du possible ; la connaissance, au contraire, est nécessairement limitée, conditionnée par nos moyens de connaître, c'est-à-dire que la connaissance actuelle se limite à ce qui est perçu : le connaissable s'arrête au perceptible, le concevable au possible (p. 5). » Il y a deux espèces ce conceptions : la conception *a priori* et la conception *a posteriori* ou expérimentale. Celle-ci est seule légitime. Elle est la base de la vraie philosophie, que l'auteur, en sa conclusion, définit : « la synthèse de la science expérimentale, c'est-à-dire la conception que nous pouvons nous faire des choses en la basant uniquement et simplement sur les données générales, communes, de toutes les branches de nos connaissances rectifiées, complétées, confirmées, les unes par les autres (p. 257) ».

On voit que la philosophie biologique et psychologique de M. Pioger appartient au grand genre empirisme ou positivisme. Il exclut absolument tout *a priori*, sans se demander si l'*a priori* n'est pas une condition de l'expérience ; il exclut même, à ce qu'il semble, celui des jugements analytiques, qui est la condition de la pensée, puisqu'il ne veut pas que le principe de contradiction nous autorise et nous oblige à attribuer « aux choses une limite que nous ne pouvons attribuer qu'à nos moyens de percevoir, de connaître et de concevoir (p. 258) ».

L'objet de son livre est d'exposer sa conception expérimentale de la vie et de la pensée. Nous ne pouvons ici analyser cette conception. Nous remarquons qu'elle est conforme à la doctrine générale de l'évolution, c'est-à-dire qu'elle fait sortir par des modifications continues, et sans admettre de *saltus*, des phénomènes physico-chimiques l'organisation, de l'organisation la vie, de la vie la sensibilité, de la sensibilité la conscience, l'intelligence, la mémoire, le jugement, la volonté, la pensée. Cette continuité, qui résulte de l'assimilation du changement au mouvement dans l'espace, efface, en les divisant et les atténuant

à l'infini, les différences les plus essentielles, mène à les nier, à supprimer toute question de commencement et d'origine, à réduire le déterminisme universel à l'universelle identité. Ce qui caractérise le positivisme évolutionniste, et ce qui le met, au point de vue philosophique, bien au-dessous du positivisme comtiste, c'est le besoin d'unifier le savoir, qui le pousse à expliquer le supérieur par une simple complication de l'inférieur, c'est-à-dire à faire rentrer le supérieur dans l'inférieur. Si le partisan du système de l'évolution paraît, à première vue, réussir en cet effort, c'est grâce à des équivoques dont il ne se rend pas compte et qui lui font illusion, à lui d'abord, puis aux autres. C'est ainsi que M. Pioger transforme le mouvement vital en sensibilité sans s'apercevoir qu'au sens d'abord purement physique du mot *sensibilité* il ajoute un nouveau sens, le sens psychique, et qu'entre les deux il y a un *saltus* énorme (p. 77). C'est ainsi qu'après avoir défini l'idée « la représentation de quelque chose de réel », il attribue à l'idée un mode d'existence analogue à celui d'une image réfléchie dans un miroir (p. 254).

ROBERTY (E. DE). — **La recherche de l'unité** (in-18, Bibliothèque de la philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. E. de Roberty a déclaré la guerre à l'agnosticisme, qui est le caractère commun des trois systèmes philosophiques du siècle, criticisme, positivisme, évolutionnisme, et dans lequel il voit la forme ultime de l'antique dualisme. Il tient que le progrès de la psychologie doit en faire justice par la recherche, devenue enfin scientifique et féconde, de l'unité, et assurer l'avenir à un monisme à la fois rationnel et expérimental. Comment la psychologie « constituée en science » va-t-elle dissiper les dernières illusions dualistes, enlever au mysticisme son dernier refuge ? En dévoilant « l'identité des contraires surabstraits ».

L'auteur appelle surabstraits les idées abstraites du plus haut genre lesquelles se répartissent en couples où l'une apparaît comme opposée et corrélative à l'autre. Tels sont les couples suivants : Dieu et univers, noumène et phénomène, infini et fini, absolu et relatif, etc. Selon M. de Roberty, l'opposition des deux termes qui forment chacun de ces couples voile leur équivalence et leur synonymie réelles. Celle que Descartes établissait entre Dieu et le monde, entre l'esprit et la matière, est devenue aujourd'hui celle du noumène et du phénomène, de l'inconnaissable et du connaissable. Les théories agnostiques, que leurs partisans présentent à tort comme nouvelles, viennent en réalité du vieux spiritualisme.

Telle est la doctrine exposée dans le nouveau livre de M. de Roberty. C'est un positivisme qui n'entend laisser de place à aucune idole, à aucune ombre d'idole. C'est un athéisme très différent de celui du XVIIIe siècle, lequel invoquait les données de la mécanique, de la phy-

sique et de la biologie, c'est-à-dire des sciences incompétentes sur la question de Dieu. Cet athéisme nouveau peut et doit, selon l'auteur, s'appeler *psychologique*, parce qu'il tire toute sa force des lois étudiées par la psychologie, notamment de la loi de l'identité des contraires surabstraits. Malheureusement cette loi sur laquelle il repose, partout affirmée dans l'ouvrage, n'est établie nulle part par des analyses satisfaisantes et concluantes. Trop assuré de sa philosophie monistique, M. de Roberty a négligé d'en fortifier, d'en consolider le point central.

Disons, en terminant, que nous sommes parfaitement d'accord avec l'auteur pour rejeter le noumène de Kant et ses divers synonymes. Nous le rejetons sous ses noms traditionnels de *Substance* et d'*Infini;* sous le nom d'*Absolu* que lui donnaient les philosophes allemands successeurs de Kant; sous celui d'*Inconnaissable*, qu'il a reçu de Spencer; même aussi sous celui d'*Inconscient*, qui lui vient de Hartmann. Le Dieu qui peut, selon nous, être l'objet d'une légitime croyance inductive, n'a rien de commun avec les chimères métaphysiques des divers panthéismes.

THÉON DE SMYRNE. — **Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon**; traduite pour la première fois du grec en français par J. DUPUIS (grand in-8°, Hachette).

Théon de Smyrne, contemporain de Plutarque, avait composé un ouvrage sur les diverses sciences, qui, de son temps, constituaient les mathématiques : arithmétique, géométrie plane, stéréométrie, astronomie et musique. Les seules parties de cet ouvrage qui nous soient parvenues sont l'arithmétique, les lois mathématiques de la musique et l'astronomie. C'est de ces parties que M. Dupuis nous donne, avec texte en regard, la première traduction française. « Si les mathématiques, dit-il, n'ont rien à gagner à la publication de cette traduction, l'histoire des sciences y peut trouver, du moins, quelques renseignements utiles (Préface, p. VIII). » Le traducteur a ajouté à son volume, comme épilogue, un mémoire sur le nombre géométrique de Platon.

La première partie de l'*Exposition* de Théon traite des idées d'unité et de nombre; de la distinction des nombres en pairs et impairs, premiers et composés; des nombres carrés, hétéromèques, parallélogrammes; des nombres promèques; des nombres triangulaires et des autres nombres polygones; des nombres pyramidaux; des nombres latéraux et diagonaux; des nombres parfaits, abondants, déficients.

La seconde partie est consacrée à ce que les anciens philosophes appelaient *musique* et qui était en réalité l'acoustique. Théon y définit les consonances, octave, quinte, quarte. Il fait connaître l'idée capitale qu'eut Pythagore de déterminer le rapport des longueurs des cordes correspondant aux sons qui constituent les diverses conso-

nances. Puis vient, en un certain nombre de paragraphes qui auraient été mieux à leur place dans la première partie que dans la seconde, l'exposition des propriétés de chacun des nombres de la décade, avec les curieuses spéculations pythagoriciennes sur les quaternaires.

La troisième partie traite de la forme de la terre, du mouvement des planètes, des éclipses.

Il y a dans l'ouvrage de Théon de Smyrne quelques définitions et distinctions à noter :

« Le nombre est une collection (σύστημα, synthèse) de monades, ou une progression de la multitude commençant et revenant à la monade. La monade est la quantité terminante (περαίνουσα), principe et élément des nombres (p. 29). »

« La monade est intelligible (νοητή); l'un est sensible (αἰσθητὸν). Comme sensible, l'un est divisible à l'infini; tandis que la monade, comme intelligible, n'admet pas de division (p. 31). »

« Le point forme la ligne, non par la multiplication ni par l'addition, mais par un mouvement continu. Il n'est pas une partie de la ligne. L'unité fait partie du nombre, car elle reçoit un accroissement par la seule répétition d'elle-même (p. 137). »

THOMAS (P.-FÉLIX). — **Eléments de philosophie scientifique et de philosophie morale** (in-8°, Félix Alcan).

Ce livre, destiné aux classes de mathématiques élémentaires et de première-sciences, traite, en un langage clair et précis, les diverses questions philosophiques que les élèves ont à étudier pour le baccalauréat es-sciences et les écoles spéciales.

M. F. Thomas remarque avec toute raison que la dépendance entre les sciences sur laquelle est fondée la classification positiviste n'est pas aussi étroite que l'indique Auguste Comte. « Est-il certain, dit-il, que la physique et la chimie ne puissent faire aucun progrès sans le secours de l'astronomie (p. 7)? » Il aurait pu aussi demander si et jusqu'à quel point la sociologie dépend réellement de la biologie. Mais pourquoi ne signale-t-il pas plus nettement les graves défauts que présente cette classification et qui sont ceux du système de philosophie empirique dont elle dérive? Il montre d'ailleurs très bien (p. 11) que la philosophie des sciences, à laquelle s'est borné le positivisme, appelle « comme complément » une philosophie critique et une philosophie première.

Dans un autre chapitre, il établit que les objets des mathématiques nombres et figures, sont des créations de l'esprit, et non des données de l'observation (p. 25), mais sans expliquer, comme il aurait pu le faire brièvement, la nature de l'activité mentale dont ils sont les produits. Il a soin de distinguer les deux espèces d'axiomes mathématiques, souvent confondus : axiomes propres ou synthétiques, axiomes communs ou analytiques ; — et il paraît admettre, en quoi, selon nous,

il se trompe, — que les premiers seuls interviennent dans la démonstration (p. 35). Dans le chapitre IV (méthode des sciences de la nature) nous notons cette réflexion très juste sur la valeur scientifique des classifications : « Si l'on admet que les caractères de l'espèce sont immuables, il est permis de supposer que les classifications nous en offriront un tableau de plus en plus fidèle, nous révélant ainsi le plan de la création ; si l'on admet au contraire, avec les transformistes, que les êtres se modifient sans cesse, elles auront le mérite non moins grand de nous en faire voir la parenté et en quelque sorte la généalogie (p. 8). » Le chapitre VI (hypothèses scientifiques) contient une brève mais excellente critique du matérialisme physiologique, du vitalisme et de l'animisme (p. 141) ; mais nous regrettons que l'auteur se soit borné à mentionner le polyzoïsme, sans même nommer le biologiste philosophe auquel est due cette hypothèse très solidement appuyée sur l'expérience et le raisonnement, très importante par ses rapports avec l'idéalisme objectif.

WUNDT (W.) — **Hypnotisme et suggestion, étude critique**, trad. par A. KELLER (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Ce sous-titre : *étude critique* est ici parfaitement justifié. C'est bien d'un examen rigoureusement scientifique des phénomènes de l'hypnotisme qu'il s'agit dans l'ouvrage.

Nous devons, tout d'abord, remarquer que M. Wundt rejette absolument le mesmérisme, l'occultisme et le spiritisme, ne pouvant admettre qu'à côté du grand monde « régi par des lois immuables et éternelles », il existe un petit monde « de farfadets et d'esprits frappeurs, de sorcières et de médiums », où les lois du premier « soient, à l'occasion mises hors d'usage, au bénéfice de personnes on ne peut plus vulgaires et le plus souvent hystériques (p. 17) ». Quant à l'hypnotisme, si peu certaine qu'en soit encore la signification, la réalité n'en peut désormais « être plus contestée que l'existence du rêve ou de la noctambulation (p. 18) ». Mais l'hypnotisme lui-même « ne saurait avoir la prétention de constituer le vrai fond de la psychologie (p. 19) ». Comme le rêve et la maladie mentale, il appartient à la psychologie d'observation, et c'est méconnaître l'essence de la méthode expérimentale que de le considérer comme un réel procédé de cette méthode. Les essais faits jusqu'ici montrent qu'au lieu de « tirer la psychologie des effets de la suggestion », il nous faut « déduire ces effets des connaissances psychologiques acquises dans une autre voie (p. 140) ».

On a expliqué les états hypnotiques par une double conscience. D'après cette théorie soutenue par M. Pierre Janet, la forme hypnotique de la conscience serait une conscience inférieure, une sous-conscience, par rapport à la conscience supérieure de l'état de veille.

M. Wundt ne voit dans cette théorie qu'un exemple « de cette manière trompeuse d'expliquer les phénomènes, qui consiste à introduire un mot nouveau pour interpréter les choses et à considérer ensuite ces choses comme expliquées (p. 56) ». Plus loin il dit qu'elle n'est autre chose que « le reste atavique des antiques idées de possession (p. 59) ». D'ailleurs, pour expliquer les phénomènes, deux consciences ne suffiraient pas : « il faudrait se représenter chaque personnalité comme une armée de personnes (p. 113). »

Ce qui, selon notre auteur, caractérise la suggestion hypnotique, c'est « la concentration de la conscience sur les représentations engendrées par l'association (p. 72) ». Il s'agit de savoir comment naît cette concentration « qui donne un empire absolu aux représentations suggérées (p. 75) ». M. Wundt croit résoudre ce problème en invoquant un principe de *balance fonctionnelle* qu'il formule dans les termes suivants. « Si, par suite d'influences inhibitrices, une grande partie de l'organe se trouve dans un état d'arrêt, de latence fonctionnelle, l'irritabilité de la partie qui reste en fonction augmente par rapport à l'excitation qu'elle reçoit (p. 85). »

Les vues de M. Wundt sur la suggestion hypnotique sont assurément dignes d'attention. Nous ne saurions cependant les accepter sans réserves. Il nous paraît que la théorie de la double ou multiple conscience est autre chose qu'une tautologie et veut être réfutée sérieusement ; qu'au lieu d'être le reste atavique des antiques idées de possession, elle ruine ces idées en expliquant les faits qui leur ont donné naissance ; qu'en psychologie comme en biologie, les phénomènes anormaux peuvent jeter de la lumière sur les phénomènes normaux, en confirmant des analyses déjà faites et en en permettant de nouvelles ; qu'on peut bien appeler expérimental un procédé qui fait naître des états psychiques particuliers en vue de les étudier, et qu'après tout, de la simple observation à l'expérimentation exacte où s'applique la gradation précise des phénomènes, on passe par des intermédiaires qui peuvent avoir leur importance scientifique, soit qu'on les renvoie au domaine de la psychologie qui observe, soit qu'on les admette dans celui de la psychologie qui expérimente.

II

MORALE, HISTOIRE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

ALLIER (R.). — **Science, philosophie, religion** (brochure in-8°, Fischbacher).

Eloquente leçon d'ouverture, où l'on sent une belle et généreuse ardeur de conviction. Le sujet est l'opposition que nombre d'écrivains de notre temps, disciples plus ou moins orthodoxes du positivisme, déclarent exister entre la religion et la science.

M. Allier n'admet pas que cette opposition soit nécessaire. Elle ne paraît l'être que parce que l'on fait consister la religion en un système de connaissances. Mais c'est là une fausse conception. La religion est un fait complexe, qui ne peut être rapporté à une faculté spéciale ; c'est « une vie où tout se combine, sentiment, pensée, volonté (p. 14) ». Elle tend à produire et produit la théologie, mais elle ne s'identifie pas avec la théologie ; elle subsiste pendant que les formules théologiques se dissolvent, se modifient, se remplacent les unes les autres (p. 16). Si la religion n'est pas une première ébauche, une première forme du savoir, on ne voit pas pourquoi elle reculerait nécessairement devant l'esprit scientifique et critique. D'ailleurs, l'expérience ne confirme nullement la corrélation supposée entre le progrès de la science et la décadence de la religion.

Par essence, la religion n'est pas plus opposée à la liberté qu'à la science. L'intolérance n'en est pas un caractère essentiel, précisément parce qu'elle ne consiste pas dans un genre de savoir, parce qu'elle est distincte et indépendante des doctrines et formules théologiques. Ici encore il y a des faits à alléguer : n'est-ce pas au nom de la religion même que Castellion au XVI[e] siècle, Milton au XVII[e], Vinet au XIX[e], ont défendu la liberté de conscience ?

On dit que le surnaturel oppose un obstacle invincible à l'accord de la religion et de la science. Cela est vrai si par *surnaturel* on entend la violation des lois de la nature ; mais la religion n'a pas besoin du surnaturel ainsi conçu ; elle peut très bien y substituer la croyance en un Dieu dont l'action est conforme aux lois de la nature et ne s'exerce que par ces lois. Or, la science ne peut ici s'inscrire en faux, à moins que, sortant des limites et de la méthode de l'expérience, elle n'affirme l'universel déterminisme (p. 25).

Telles sont les principales questions auxquelles a touché M. Allier. Il est clair que, dans les quelques pages de cette leçon d'ouverture, il ne pouvait les traiter complètement. Sur quelques points nous aurions des réserves à faire, notamment sur la valeur qu'il semble reconnaître au surnaturel physique, ensuite d'une analyse selon nous insuffisante. Il aurait dû peut-être faire remarquer, en passant, que les opinions qu'il réfute sur l'antagonisme nécessaire de la religion et de la science, de la religion et de la liberté, s'expliquent très bien, si elles ne se justifient, par la conception catholique de la foi et de la piété et par la place énorme que garde cette conception dans le monde religieux.

BONET-MAURY (G.). — **Doellinger, Lettres et Déclarations au sujet des Décrets de Vatican** (in-12, Armand Colin).

En ce volume sont réunies deux espèces de documents du plus grand intérêt, traduits de l'allemand par M. Bonet-Maury : 1° les déclarations faites par Doellinger au sujet de l'infaillibilité du pape avant les décrets qui ont érigé cette infaillibilité en dogme; 2° les lettres qui lui furent adressées après ces décrets pour lui demander instamment de s'y soumettre, et les fermes réponses par lesquelles il repoussa ces sollicitations. Ces documents sont précédés d'une introduction où M. Bonet-Maury fait connaître la vie et l'œuvre du célèbre théologien allemand.

« Doellinger, lisons-nous dans cette introduction, est avant tout un historien qui remonte aux origines des institutions (p. 42). » Rien de plus vrai. C'est sa conscience d'historien qui a refusé l'acquiescement aux décrets. On voit par ses lettres que, selon lui, le nouveau dogme était en contradiction avec la science et la certitude historiques et qu'il fallait donc le rejeter si l'on reconnaissait quelque chose de certain en histoire. Mais, disait-il, la certitude historique ne peut être sacrifiée ; car les preuves de la vérité du christianisme sont historiques ; et, s'il n'y a rien de certain en histoire, elles s'évanouissent et le christianisme avec elles. Est-il possible de soumettre au pape la science qui nous assure des faits chrétiens ? « Si je faisais le sacrifice de ma raison sur une question qui est absolument claire aux yeux de l'historien, il n'y aurait plus aucune vérité ni certitude historique pour moi. Il me faudrait alors admettre que j'ai passé toute ma vie dans un monde d'illusion et de vertige et que je suis totalement incapable, en fait d'histoire, de distinguer la vérité de la fable et du mensonge. C'est comme si le sol se dérobait sous mes pas, même au point de vue religieux ; car notre religion, elle aussi, se fonde sur des faits historiques. Il faut d'abord que je sois convaincu de la vérité essentielle des principaux événements de l'histoire évangélique et apostolique et cette persuasion doit, suivant ma vocation de professeur, être produite par la science, c'est-à-dire acquise par mon propre

travail intellectuel et garantie par de soigneuses recherches. En effet, tout ce qu'on allègue de l'Eglise et de son autorité suppose ces faits historiques (p. 228). »

BOUVIER (Aug.). — **La conscience moderne et la doctrine du péché** (in-12, Fischbacher).

Montrer que l'enseignement réel de Jésus est très différent de la doctrine traditionnelle et orthodoxe du péché ; que cette doctrine ne peut satisfaire la conscience moderne, avec laquelle, au contraire. l'enseignement réel de Jésus est en parfaite harmonie : tel est l'objet de ce mémoire,

Sous le nom de *conscience moderne*, l'auteur réunit les principales expériences de notre époque : la démocratie, le règne de la science, la foi au progrès, la foi à la vie. « La conscience moderne, dit-il, a besoin de croire à la dignité actuelle de l'homme, à sa perfectibilité, à la bonté de la nature, à l'énergie victorieuse du bien dans le monde. Tel est le grand sous-entendu de tout le travail du siècle (p. 106). » La doctrine traditionnelle du péché comprend les dogmes suivants : la chute et le péché originel, la corruption totale et l'impuissance radicale de l'humanité déchue, Satan, l'enfer, le salut entièrement surnaturel. M. Bouvier fait ressortir la contradiction qui existe entre ces dogmes et les éléments de la conscience moderne. Mais ces dogmes ne se trouvent pas dans l'enseignement de Jésus. Voici ce qu'on y trouve : « confiance en Dieu, donc aussi dans l'homme, demeuré fils de Dieu ; — le péché, une altération accidentelle et par conséquent corrigible de sa vraie nature ; — l'amour toujours et partout présent de Celui qu'il a appelé le Bon, visible déjà dans le beau symbolisme de la nature, mais éclatant dans la miséricorde et la tendresse prévenantes montrées aux pécheurs ; — amour tel que, par sa vertu persuasive et régénératrice, il restaure enfin la vie divine (p. 35). »

La conclusion est que le vrai christianisme, celui de Jésus-Christ, possède tout ce que peuvent avoir de vrai les philosophies qui combattent aujourd'hui la tradition : « respect des faits comme le positivisme, affirmation du devenir comme l'évolution, aveu de la vanité de tout ce qui passe comme le pessimisme (p. 101). »

Il nous parait qu'en son désir de concilier le christianisme et la doctrine du péché avec ce qu'il appelle les expériences de notre époque, M. Bouvier s'est contenté d'analyses et de critiques superficielles. Il aurait dû s'appliquer tout d'abord à déterminer exactement la signification, la valeur et l'autorité de ces expériences. La doctrine traditionnelle veut être jugée et revisée d'après des principes plus clairs et plus sûrs que la foi au progrès et la foi à la vie.

BOUVIER (Aug.). — **La religion de Henri-Frédéric Amiel** (broch. in-12, Fischbacher).

On prononce ordinairement les mots de *pessimisme* et de *bouddhisme* pour caractériser les sentiments et les idées de Frédéric Amiel. C'est l'impression qu'en a donnée Schérer dans la préface où il a présenté au public les *Fragments du Journal intime*. Et il est certain qu'on peut citer de ce livre tels passages qui témoignent incontestablement d'un profond sentiment bouddhique. Mais à côté de ces passages, — les seuls auxquels Schérer ait, semble-t-il, voulu faire attention, — il y en a d'autres d'un esprit fort différent. La vérité est que la personnalité intellectuelle et morale d'Amiel est très complexe. S'il y a en lui des parties de bouddhiste, il y en a de criticiste et surtout de chrétien. Tel qu'il se présente à nous, il n'est en aucune façon l'homme d'un système. Il est indépendant des écoles, indépendant de ses propres tendances mentales.

M. Bouvier soutient et établit, — c'est l'objet de son intéressante et curieuse brochure, — que l'auteur du *Journal intime* était « chrétien de cœur et de conscience », et qu'il était « bien près de l'être de profession (p. 9) ». Il montre dans le *Journal* « la puissance et la persistance de deux sentiments qui ont non seulement soutenu son cœur, mais illuminé et dirigé sa pensée: le sentiment religieux et le sentiment moral, c'est-à-dire, d'un côté, la vision et la passion du divin, et, de l'autre, la conviction de la réalité positive de la liberté et de l'obligation (p. 25) ». Il y trouve même « les éléments, les *membra disjecta* d'une philosophie chrétienne d'autant plus digne d'attention que sa critique comme ses aspirations dessinent quelques-uns des linéaments de cette réforme religieuse qu'appellent plus ou moins distinctement tous les esprits élevés de la jeune génération (p. 40) ».

CHAPUIS (Paul). — **La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne** (in-8°, Lausanne, imprimerie Georges Bridel).

En cette étude, d'abord publiée par la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, nous avons une critique remarquable, selon nous décisive, du dogme christologique traditionnel. On sait que, d'après ce dogme, les deux natures divine et humaine sont réunies dans l'unique personne de Jésus-Christ. Cette personne est en même temps un vrai Dieu et un vrai homme. Le Dieu est éternel ; l'homme a commencé. En Jésus-Christ, donc, il y a un Dieu qui a préexisté à l'homme auquel il est venu s'unir. Vrai Dieu, Jésus-Christ devait avoir des attributs divins, et il devait avoir conscience de ces attributs. Il devait donc avoir conscience de sa perfection de nature qui lui enlevait la liberté de pécher. Mais s'il en était ainsi, il jouait un rôle d'homme ;

il n'était pas un homme réel ; « ses victoires sur le mal, comme ses luttes angoissées, n'étaient que de simples apparences, des scenarios sans réalité morale (p. 15). » De savants théologiens pensèrent qu'on ne pouvait ainsi sacrifier l'humanité réelle du Christ à sa divinité métaphysique : pour les concilier ils imaginèrent l'hypothèse de la *kénose*. Ils supposèrent et enseignèrent que la seconde personne de la Trinité avait, en s'incarnant, renoncé momentanément à ses attributs divins, métaphysiques (toute-puissance, toute-présence) et moraux (toute-science, sagesse et sainteté) ; qu'elle avait échangé « l'état divin contre l'état humain, saisi dans toute sa réalité (p. 12) ». Grâce à cette hypothèse, la nature divine pouvait subsister en Jésus, mais réduite à une substance nue, qui laissait son humanité se développer librement : on échappait au docétisme.

M. Chapuis montre très bien les impossibilités logiques et morales de la kénose. Impossibilités logiques : « Voilà Paschase Radbert qui ressuscite avec sa substance pure et indépendante de ses attributs. Avec cette métaphysique-là, on a légitimé, textes bibliques en main, le sacrifice de la messe et la transsubstantiation... Mais ne saurions-nous pas encore aujourd'hui, de science certaine, que, nous les humains, nous ne saisissons les choses que par leurs attributs, que pour nos sens et nos facultés changer la totalité des attributs, c'est changer l'être lui-même (p. 20) ? » Impossibilités morales : « Que peuvent signifier dans l'espèce les mots : renoncer à la sainteté, se dépouiller de ce qui fait l'essence même de la personnalité divine ? Autant dire : je veux être ce que je ne suis pas, c'est-à-dire je veux ne pas être (p. 23). »

Si la kénose est logiquement et moralement impossible, il faut, pour maintenir en Jésus, — ce qui est le vrai postulat de la piété, — la perfection et la sainteté d'un homme réel, une perfection et une sainteté qui soient prises au sérieux ; il faut rejeter sa préexistence et sa divinité métaphysique et les deux mystères de l'Incarnation et de la Trinité auxquels elles ont donné naissance. Ainsi conclut M. Chapuis, après une discussion aussi brillante que solide.

Nous goûtons fort cette conclusion et nous applaudissons à la sincérité avec laquelle elle est énoncée. Il nous paraît clair, à nous qui réduisons l'idée de substance à celle de loi, que l'on ne saurait admettre la kénose, pas plus que la coexistence de deux substances divine et humaine en une seule et même personne, pas plus que l'existence de trois personnes en une seule et même substance divine, pas plus que la transsubstantiation du pain et du vin eucharistiques ; qu'en christologie, la préexistence du Christ doit être décidément sacrifiée à son humanité réelle, comme en théodicée les attributs métaphysiques de Dieu, résumés dans le mot *infinité*, doivent l'être aux attributs moraux, résumés dans le mot *perfection* ; que la théologie chrétienne a besoin d'être renouvelée, parce qu'elle a été faussée, rendue inintelligible et contradictoire en ses dogmes, par les pseudo-idées d'infini et de substance.

DESPLANDS (J.). — **Evangile et choses humaines, sept discours** (in-12, Fischbacher).

Les sujets de ces discours sont : *Jésus et le succès ; L'esprit et la lettre ; L'infaillibilité religieuse ; Le chrétien dans la société ; Le caractère ; L'admiration ; L'amitié.* Ils sont bien composés, d'un style clair et ferme, semés de réflexions morales très justes et quelquefois frappantes. Nous y trouvons quelques-unes des qualités qui caractérisent ceux de Vinet. Comme Vinet, dont il se déclare l'élève, M. Desplands s'applique à montrer l'originalité de la morale chrétienne et le lien qui l'unit à la foi chrétienne. Comme Vinet, il attache la plus grande importance à la séparation de l'Eglise et de l'Etat. C'est, selon lui, une vérité qui est un principe dans l'Evangile, qui a pu être méconnue pendant des siècles, mais qui s'impose aujourd'hui clairement et nécessairement à la conscience chrétienne (p. 77). Il tient que les Eglises nationales auraient « un rayonnement spirituel bien plus efficace, si elles n'étaient pas solidaires du pouvoir civil et politique », et que « toute alliance de la société religieuse avec ce pouvoir est un compromis fâcheux, une cause d'affaiblissement (p. 182) ».

Parmi les discours réunis dans l'ouvrage, nous signalerons celui qui traite de l'infaillibilité religieuse. M. Desplands n'accorde l'infaillibilité religieuse à aucune Église, à aucun collège de docteurs. Il la met dans la Bible, mais en ajoutant que, « si elle réside dans le Livre, elle ne le remplit pas tout entier », attendu qu'il y a là des imperfections diverses auxquelles « l'infaillibilité n'est décidément pas applicable ». « S'il y a dans l'Écriture, dit-il, des parties qui, en vertu de la vérité dont elles sont saturées, présentent le caractère de l'infaillibilité, il en est d'autres qui l'ont moins ou qui ne l'ont pas. L'infaillibilité ne peut y couvrir de sa protection que ce qui est digne d'elle et qui est son œuvre ; c'est-à-dire toutes les portions du Livre sacré qui, de près ou de loin, se rattachent à la personne et à l'œuvre rédemptrice du Christ; le reste est un champ ouvert aux investigations de la science et à la discussion (p. 143). »

Mais, dirons-nous, qui discernera dans la Bible les parties infaillibles d'avec celles qui ne le sont pas ? Qui peut être sûr d'opérer ce triage sans erreur ? Aucune Église, répond notre auteur. S'il en est ainsi, il faut bien que chaque conscience s'estime chargée, sous sa responsabilité, d'opérer ce triage pour elle-même. Nous revenons donc, quoi qu'on fasse pour l'écarter, à l'autorité de la conscience, auquel est corrélatif le devoir d'examen.

DOMBREA (Roger). — En nous et autour de nous. Pensées (in-18, Fischbacher).

L'auteur de ce petit volume a de la distinction et de la finesse. Les pensées qu'il y a réunies sont presque toutes intéressantes ; et il y en a de suggestives. Nous en citerons quelques-unes :

« Un Dieu indifférent au mal vaudrait assurément moins que l'homme que le mal révolte ; et pourtant, que de gens ne demandent à la divinité que cette indifférence (p. 1). »

« Les sectaires politiques et religieux, possédés qu'ils sont par une idée exclusive, ne peuvent n'en avoir ni en comprendre d'autres : ils sont toujours incomplets et intolérants (p. 32) ! »

« Tout comprendre, dit-on, c'est tout excuser. N'est-ce pas bien plutôt ne plus avoir le droit d'excuser, car comprendre le mal, c'est être déjà familiarisé avec lui (p. 52). »

« Que la prodigalité soit sœur de la générosité ! Peut-être ! Mais une sœur ennemie qui la dépouille sans miséricorde, et qui finira par la tuer (p. 60). »

« L'hypertrophie du moi est la maladie des sceptiques de talent, à l'esprit philosophique et observateur. Ils ne croient ni en Dieu ni au devoir. L'humanité leur inspire une pitié qui serait dédaigneuse, s'il ne s'y mêlait un grain de compassion pour eux-mêmes ; ils font partie de cette humanité, bien qu'ils en soient l'élite, et ils s'en souviennent (p. 91). »

DUMAS (Paul). — Le fondement de la certitude chrétienne chez l'apôtre Paul (broch. in-8°, imprimerie Charles Noblet).

Examiner sur quel fondement reposait la certitude chrétienne de saint Paul, d'après les témoignages qu'il en donnés ; tel est le sujet de cette thèse de baccalauréat en théologie. M. Dumas l'a fort bien traité. Son effort pour faire revivre, comme il dit, « la foi vivante de l'apôtre », a été aussi heureux que possible. La conclusion qui sort de ses analyses ne semble pas contestable.

Quelle est cette conclusion ? C'est que la certitude chrétienne de l'apôtre a des sources diverses : « le témoignage de l'Ancien Testament, que Paul interprète parfois selon l'exégèse de son temps, celui des premiers disciples de Jésus, peut-être même ses propres souvenirs sur la vie et les paroles du Sauveur, l'apparition du Christ ressuscité, la conscience de son union avec Christ scellée par le témoignage de l'Esprit de Dieu (p. 66). » Ces divers éléments étaient, dans la pensée de saint Paul, solidaires les uns des autres ; mais ce serait mal comprendre sa pensée que de les mettre sur la même ligne. « Il en est un, le témoignage du Saint-Esprit, dont dépendait pour lui la valeur de tous les autres (p. 67). » C'était la base ultime de sa foi. « Pour parler

le langage moderne, c'est du subjectivisme que professe l'apôtre. Il affirme l'amour rédempteur de Dieu, parce que cette affirmation s'impose à sa conscience de la manière la plus absolue, et de telle sorte qu'il ne puisse douter que Dieu lui-même l'ait gravée dans son cœur (p. 34). » Et M. Dumas déclare que là est l'autorité religieuse suprême ; c'est du subjectivisme qu'à son tour il professe hardiment. « La réalité, que l'homme a soif de saisir, reste voilée pour lui, en dehors de ses persuasions subjectives. Aucun ordre, aucune menace ne doit nous arracher une affirmation qui ne puisse en appeler à l'instance de nos convictions intérieures et personnelles (p. 35). »

On ne saurait, croyons-nous, mieux comprendre la foi essentiellement mystique de saint Paul. Cette foi se lie à l'interprétation de faits extérieurs ; elle cherche à se communiquer par des raisonnements sur ces faits ; mais elle résulte avant tout d'une expérience intérieure. Aussi le grand apôtre, en la prédication de son Evangile, entendait-il relever, non du collège des Douze institué par Jésus, mais directement et uniquement du Christ ressuscité dont il sentait la vie en lui-même. C'est très justement que Luther l'a appelé « le plus hérétique des hérétiques ».

DUPERRUT (Charles). — **Le christianisme de l'avenir** (in-12, Fischbacher).

M. Duperrut a réuni en ce volume un certain nombre de pensées où il exprime ce que doit être selon lui, le christianisme, après « la transformation profonde qu'il paraît être appelé à subir sous l'empire des idées, des circonstances et des nécessités nouvelles ».

Le nouveau christianisme, tel que le conçoit l'auteur, doit apaiser le cœur et la raison : le cœur, que désespère le rationalisme ; la raison que choque le traditionnalisme. Il doit avoir la foi de l'orthodoxie et la science du libéralisme. Il doit placer son critère, non dans une confession de foi, mais uniquement dans la conduite. Il peut et doit rejeter le surnaturel magique et matérialiste, mais conserver le surnaturel spiritualiste et moral. « Il y a un sens où il ne faut pas présenter le christianisme comme naturel, dans l'acception ordinaire de ce mot ; c'est celui de la conversion, de la nouvelle naissance, de la régénération par le Saint-Esprit. Cela est absolument surnaturel dans son essence et dans sa source, qui est Dieu (p. 97). »

Même lorsqu'elles ne semblent pas bien originales, les pensées de M. Duperrut retiennent l'attention par l'intérêt qu'elles offrent. On sent qu'elles sont liées les unes aux autres et qu'elles sont nées d'une forte méditation personnelle. Il en est de profondes et de riches en conséquences. En voici une qui est, selon nous, très importante en psychologie et très féconde en morale :

« Le rôle de l'*orgueil* dans le maintien et la défense des opinions personnelles est considérable, et c'est un des plus grands obstacles

aux progrès de la vérité. Cet orgueil s'explique par le mode de génération de la croyance. Chaque croyance, en effet, est un acte de volonté. Elle est le produit d'un choix personnel fait par l'individu entre plusieurs opinions possibles, après un examen plus ou moins approfondi. Dans ce choix, le moi tout entier est impliqué, car la volonté est l'essence de l'individu, et plus l'examen a été sérieux, plus aussi le degré d'intelligence et de moralité du sujet est engagé dans la détermination prise... La croyance de quelqu'un, et l'on peut comprendre ici sa croyance philosophique ou scientifique, aussi bien que politique et religieuse, loin d'être pour lui quelque chose d'extérieur et d'impersonnel comme l'objet auquel elle s'applique, tient donc aux sources vives de sa personnalité, aux racines même de son être. Par conséquent, attaquer sa croyance, c'est l'attaquer lui-même; il se sent en cas de légitime défense, et il se défend, on sait avec quelle énergie (p. 127). »

On voit que l'auteur admet la théorie néo-criticiste de la croyance volontaire. Cette théorie explique l'obstination des préjugés et l'intolérance ; elle fait comprendre la force que prennent, par l'orgueil collectif, cette obstination et cette intolérance, dans les partis et dans les sectes. En même temps, elle fonde le devoir de tolérance et le devoir d'examen, lesquels se ramènent l'un et l'autre à l'obligation de surmonter un injuste orgueil.

FERRIÈRE (ÉMILE). — **Les mythes de la Bible** (in-12, Félix Alcan).

L'objet de ce livre est de montrer que la Bible, en ses parties les plus anciennes, n'a rien d'historique ; que les patriarches de la Genèse ne sont pas des individus, mais des personnifications de peuples, de contrées, de villes, en un mot, des mythes ; que ces mythes sont, les uns des créations spontanées de l'imagination populaire, les autres des procédés d'exposition chez les écrivains réfléchis ; que le plus beau de ces mythes, celui d'Adam et d'Ève, relève de la philosophie morale.

Il n'y a rien d'original en tout cela. L'interprétation mythique des récits de la Genèse est depuis longtemps admise par la critique biblique. M. Ferrière l'a trouvée dans la Bible de Reuss (*L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 98 et suiv., 294 et suiv.). Cette thèse qu'Abraham, Jacob, Joseph ne sont pas des personnages historiques, que le récit de la tentation et de la chute d'Adam et d'Eve symbolise une vérité psychologique universelle ; cette thèse, empruntée à Reuss par notre auteur, ne détruit nullement la valeur morale et religieuse de la Bible. Elle ne peut être opposée qu'aux théologiens qui soutiennent que la Bible est pleinement inspirée de Dieu, inspirée dans tous les écrits dont elle se compose et dans toutes les parties de ces écrits. Il est certain que le catholicisme ne peut s'accommoder de cette exégèse. Mais pourquoi ne serait-elle pas admise dans le protestantisme, où l'étude de l'Ecriture n'a pas à compter, pour la méthode à suivre et pour les résultats à atteindre, avec une autorité réputée infaillible ?

FONTANÈS (Ernest). — **Un apôtre du christianisme moderne. Le pasteur Pellissier** (broch. in-18, Fischbacher).

Nous ne dirons que quelques mots de cette éloquente conférence faite à Bordeaux à l'occasion de la restauration de la tombe de Pellissier. On sait que Pellissier, auquel M. Paris a consacré un ouvrage fort intéressant, s'était attaché à défendre et à répandre cette conception du christianime qu'on appelle ordinairement *protestantisme libéral* et que M. Fontanès préfère désigner par le nom de *christianisme moderne*. Quels sont les caractères de ce christianisme moderne, dont Pellissier a été l'apôtre ? Il y en a quatre. D'abord, c'est un mouvement *critique :* il tient pour légitime et bienfaisant l'événement de la critique dans la théologie et dans l'Eglise, et il accepte le changement qu'elle impose à nos idées sur l'inspiration de l'Ecriture. En second lieu, c'est un mouvement *moral*. Les Réformateurs du xvi[e] siècle ont, selon le mot de Vinet, réintégré l'élément moral dans la religion chrétienne. Le christianisme entend poursuivre et développer cette réintégration, en faisant une plus large place au sentiment de la solidarité sociale : « il se rappelle que l'Evangile n'est pas la bonne nouvelle du salut de l'individu, mais la bonne nouvelle du *royaume de Dieu*, d'une transformation de la société par le repentir des individus (p. 37) ». Troisième caractère : ce mouvement est *chrétien*. Il ne vient pas du dehors ; c'est bien au sein de l'Eglise qu'il s'est produit. « Le christianisme moderne revient aux origines du christianisme, et il veut ramener l'Eglise aux principes d'où elle est née (p. 45). » Enfin, le christianisme moderne est essentiellement *laïque :* il maintient et pousse à toutes ses conséquences le principe du sacerdoce universel qu'il a reçu des Réformateurs du xvi[e] siècle.

FULLIQUET (Georges). — **La pensée religieuse dans le Nouveau Testament. Etude de théologie biblique** (grand in-8°, Fischbacher).

Cet important ouvrage de théologie, que nous regrettons de ne pouvoir analyser en cette notice, est divisé en quatre livres : I. Le Christ; II. La conception historique du christianisme; III. La conception psychologique du christianisme; IV. La conception mystique du christianisme. Dans une introduction fort intéressante, l'auteur expose sa méthode, qui consiste à rattacher la pensée religieuse contenue dans le Nouveau Testament aux expériences psychologiques et morales qui l'ont déterminée.

En suivant cette méthode, M. Fulliquet distingue trois phases dans le développement de la pensée chrétienne. Dans la première domine la préoccupation historique ; dans la seconde, la préoccupation psychologique, représentée par l'apôtre Paul ; dans la troisième, la préoccupation mystique, représentée par l'apôtre Jean. Il s'éloigne

ainsi et se sépare nettement, et du « point de vue traditionnel, qui voit sous la plume des auteurs sacrés une harmonie parfaite de vues, de préoccupations, de conditions, en sorte que chacun écrit un chapitre d'un livre commun dont l'auteur général et responsable est le Saint-Esprit », et du « point de vue critique, qui met en relief l'antagonisme du judéo-christianisme et du paulinisme, couronné par cette réconciliation qui dépasse les deux conceptions hostiles, le johannisme (p. 47) ».

M. Fulliquet rejette, et selon nous avec toute raison, l'idée que se fait M. Ernest Naville du témoignage de Jésus-Christ. Il n'admet pas que « Jésus parle de la maison de son père, parce qu'il y a vécu, parce qu'il en possède ce genre d'expérience que nous appelons sensible », mais « parce qu'il en a la certitude morale en raison des relations intimes qu'il soutient avec le Père (p.21) ». Mais il tient que cette certitude morale a suffi pour conduire Jésus à celle de sa préexistence réelle. « De cette existence antérieure à sa naissance, Jésus n'a aucune espèce de souvenir, autrement il échapperait par là à la nature humaine et nous deviendrait absolument incompréhensible... Mais il ne trouve l'explication complète de lui-même et de sa position historique qu'en prolongeant en avant de son apparition sur la terre les traits parfaitement clairs de ses relations terrestres avec Dieu (p. 77). »

La position que prend notre auteur dans la question des miracles est à noter. D'une part, il veut que l'on « renonce complètement à regarder et à présenter le miracle comme une preuve (p. 35) ». En quoi nous l'approuvons fort ; car le miracle, où l'on chercherait une preuve, a grand besoin aujourd'hui d'être prouvé lui-même, ne le paraissant pas et ne l'étant pas assez par l'espèce de témoignage qui l'affirme. D'autre part, il croit à la réalité de miracles positifs, d'interventions de Dieu dans l'ordre des faits physiques et physiologiques, et il déclare ne pas pouvoir accepter cette opinion de Harnack, que l'historien ne pourrait voir dans un miracle un événement historique assuré, sans renoncer par là au point de vue qui domine toute recherche historique.

GOUNELLE (Paul). — **Etude comparée de la notion de liberté d'après les morales criticiste et utilitaire et l'enseignement de Jésus** (broch. in-8°, Montauban, imprimerie Granié).

Excellente thèse de baccalauréat en théologie. Nous y remarquons une critique très solide, très concluante de la liberté nouménale de Kant. M. Gounelle montre très bien que, puisque nous sommes soumis au devoir dans le monde sensible, il faut que la liberté agisse dans le monde sensible pour remplir le devoir, et, par conséquent, qu'elle « puisse être un de nos attributs, à nous, phénomènes (p. 17) ». Est-il possible, dans la théorie de la liberté nouménale, d'expliquer le

fait indéniable de la conversion (p. 19) ? Est-il possible de concevoir « l'homme comme déterminé dans les phénomènes de sa vie et libre cependant dans le noumène de sa volonté (p.20) » ?

Mais pourquoi l'auteur, après avoir dit que, « s'il est une notion qui implique en l'homme la liberté, c'est bien celle du devoir (p. 9) », reproche-t-il à Kant de déduire l'idée du libre pouvoir de celle de l'impératif moral ? Si Kant a fait de la liberté un postulat, c'est que, pas plus que Stuart Mill, il n'a pu y voir un réel fait de conscience. C'est la conscience morale qui rend témoignage à la liberté ; c'est elle qui nous assure que nous sommes libres, ou que nous l'avons été, et que nous pouvons l'être encore, c'est-à-dire que le déterminisme intérieur résultant de l'habitude n'est pas invincible, si nous voulons bien chercher là ou ils sont les moyens de le surmonter.

GRETILLAT (A.). — **Exposé de théologie systématique, tome II : Apologétique, Canonique** (in-8°, Neuchatel, Attinger frères).

Des quatre volumes de l'*Exposé de théologie systématique* de M. Gretillat, deux, les tomes III et IV, sont consacrés à la dogmatique; les deux autres, les tomes I et II, renferment la propédeutique, qui est l'introduction à la théologie. La propédeutique se divise en trois sections : la méthodologie, objet du tome premier ; l'apologétique et la canonique, réunies dans le tome II. Ce second volume, le dernier que l'auteur ait publié, est le seul qui ait droit, par sa date, à une place dans notre bibliographie de l'année 1893.

L'apologétique est la partie de la théologie qui traite de la défense du christianisme. L'apologétique est *externe*, si elle prétend établir la vérité du christianisme par les faits miraculeux de l'histoire évangélique; elle est *interne*, si elle réduit la preuve décisive de cette vérité à la constatation de l'accord entre les besoins de l'âme humaine, les postulats de la conscience ou l'expérience du fidèle, d'une part, et l'apparition du Christ sur la terre, le caractère de sa personne, de son œuvre et de ses paroles, de l'autre. Tout en reconnaissant que l'apologétique externe est insuffisante, M. Gretillat tient qu'il faut la conserver en l'unissant à l'apologétique interne. Sur ce point, il reste, nous semble-t-il, beaucoup trop attaché à la tradition. Est-il possible de ne pas voir que le miracle, envisagé comme argument, est décidément invalidé, perdu pour l'apologétique, qu'elle ne peut plus s'en servir auprès des esprits cultivés, que ceux qui sont aujourd'hui attirés à la foi, conquis par la foi, vont de la doctrine aux miracles, et non des miracles à la doctrine ?

La canonique traite de l'autorité de l'Ecriture. M. Gretillat n'admet pas l'inspiration plénière de la Bible. Elle n'est, dit-il, infaillible que dans les limites de la révélation ; et la révélation « n'a dû porter que sur un objet, le fait du salut de l'humanité, laissant en dehors de son rayon ou de son horizon toute vérité n'intéressant pas directement le

fait rédempteur (p. 559). » Ainsi les erreurs d'histoire naturelle, d'histoire générale et de philologie que l'on peut relever dans les livres saints n'en atteignent pas l'autorité, parce qu'elles portent sur des matières où l'inspiration n'avait pas de raison d'être, où, par suite, les écrivains n'étaient pas « soulevés au-dessus du monde et d'eux-mêmes », où ils restaient « livrés aux chances d'erreurs communes », où ils redevenaient, en un mot, « les enfants de leur peuple et de leur temps (p. 567) ».

Mais l'auteur soutient que, si la perfection morale n'implique pas la toute-science, elle est incompatible avec l'erreur. Il répugne, dit-il, à la notion de la parfaite sainteté que l'homme en qui elle se trouve puisse émettre sur un objet quelconque un jugement faillible ; car l'erreur de ce jugement « serait déjà, de quelques circonstances atténuantes qu'elle fût entourée, une faute morale (p. 560) ». Cette proposition nous paraît psychologiquement contestable. La sainteté parfaite implique parfaite sincérité, non immunité d'erreur ; le saint étant un homme, sa certitude est humaine, donc relative à des facultés humaines. La présence du péché en l'homme exclut l'infaillibilité, à cause du rôle de la passion et de la volonté dans la croyance ; l'absence du péché n'implique pas l'infaillibilité, parce que la croyance a d'autres facteurs que la passion et la volonté.

HARNACK (ADOLPHE). — **Précis de l'histoire des dogmes,** traduit de l'allemand, par EUGÈNE CHOISY (in-8°, Fischbacher).

M. Harnack a résumé en ce livre le grand ouvrage qu'il avait antérieurement publié sur l'histoire des dogmes. Il fait remarquer qu'un précis a l'avantage « de faire ressortir les grands traits du développement historique et l'enchaînement des parties plus clairement qu'un manuel très détaillé ». C'est ce qui l'a engagé, dit-il, « à faire suivre la publication de son *Manuel* de celle d'un *Précis* (Préface, p. VI) ».

Ce *Précis* renferme deux parties : 1° Formation du dogme ecclésiastique ; 2° Développement du dogme ecclésiastique.

Les chapitres qui nous paraissent les plus intéressants sont, dans la première partie, le chapitre IV du livre I, sur les gnostiques ; et, dans la seconde partie, les chapitres III et IV du livre II, consacrés à saint Augustin, considéré comme réformateur de la piété chrétienne et, comme docteur de l'Eglise. Nous citerons quelques passages où M. Harnack montre le rôle du gnosticisme dans la première période de l'histoire de la théologie chrétienne :

« Dans le gnosticisme nous voyons s'accuser le progrès d'un travail qui avait commencé déjà auparavant dans l'Église et qui a trouvé dans le système catholique la limite de son lent développement. Les gnostiques ont été les *théologiens* du premier siècle ; ils ont été les premiers à faire du christianisme un système de dogmes (p. 19). »

« On peut dire que les gnostiques sont les chrétiens qui tentèrent de procéder à une rapide conquête du christianisme au bénéfice de la culture hellénique et *vice versa*. Pour rendre plus facile la conclusion de l'alliance entre ces deux puissances, ils ont ensuite abandonné l'Ancien Testament (p. 20). »

« Les différences entre le christianisme gnostique, le christianisme ordinaire et la théologie ecclésiastique nous apparaissent plus ou moins flottantes, car les trois mettaient l'accent surtout sur la connaissance : ils faisaient de l'Évangile la connaissance parfaite qui doit transformer le monde. La *foi* était supplantée par la *gnose*, on faisait à la philosophie des emprunts toujours plus importants, on restreignait l'eschatologie, on donnait une place à des opinions empreintes de docétisme, et on estimait très fort un ascétisme très rigoureux (p. 25). »

« La christologie du gnosticisme, sa doctrine de la rédemption, son culte magique, sa doctrine des sacrements, sa littérature scientifique, tout montre combien il est un catholicisme anticipé (p. 28). »

HAUTIÈRE (E. DE LA). — **Cours élémentaire de philosophie morale** (in-12, Garnier frères).

Nous n'avons guère que des éloges à donner à ce cours de philosophie morale. Les questions y sont traitées avec tous les développements que comporte un livre élémentaire et le plus souvent dans un esprit rationnellement irréprochable. Nous remarquons d'abord quelques pages très satisfaisantes sur la distinction de la conscience psychologique et de la conscience morale, sur l'analyse de la conscience morale, sur ses attributions, sur ses rapports avec la raison. Mais il nous paraît que, dans la distribution des matières, le chapitre sur le devoir aurait dû précéder et non suivre ceux qui sont consacrés à la liberté morale et à la responsabilité morale. L'auteur aurait dû comprendre que le libre arbitre consistant dans le choix entre alternatives différentes, il serait illusoire, si les alternatives dont il s'agit n'étaient pas réellement possibles; que la possibilité réelle de ces alternatives découle évidemment de l'impératif moral, pris au sérieux; que, par conséquent, il n'est pas de considération qui puisse mieux que celle de l'impératif moral mettre en lumière la réalité des possibles offerts au choix de l'agent; qu'il convient donc et qu'il est naturel de lier, comme l'a fait Kant, l'idée de liberté à celle d'obligation qui se détermine plus nettement, qui s'impose plus clairement, et que la conscience morale est, par sa nature même, impuissante à rejeter.

Dans un autre chapitre, M. de la Hautière examine la question des rapports des idées de devoir et de bien. Il se prononce, comme le sens commun et comme l'école spiritualiste, contre la solution de Kant. « Où se trouve, répète-t-il après bien d'autres, la raison de l'obligation, n'est-ce pas dans le bien ? Le devoir n'est pas un ordre arbitraire,

tyrannique ; son autorité vient de ce que la loi est bonne (p. 174). » Il ne prend pas garde que le bien où n'entre pas l'idée de devoir se rapporte nécessairement à l'attrait ou à l'intérêt, et que, par conséquent faire dériver l'idée de devoir de celle de bien revient à la tirer de celle d'attrait ou d'intérêt, c'est-à-dire à supprimer l'impératif catégorique.

Notons enfin que, dans le chapitre où il parle de la morale indépendante et des rapports du sentiment moral et du sentiment religieux, l'auteur ne nous paraît pas aller au fond de cette question importante. Après un examen critique superficiel, il conclut que l'autorité du devoir a son origine et son fondement dans la volonté divine, dans le commandement divin (p. 227), comme si le devoir, l'ordre de justice, disait Malebranche, ne s'imposait pas à toute volonté, à la volonté divine comme à toute autre, comme si la perfection morale n'était pas, en Dieu, un attribut distinct de la puissance. Ce qui est vrai, c'est qu'une morale qui ne se reconnaît de rapport, de lien avec aucune métaphysique, ne peut guère être qu'une morale de sentiment. Pas de morale rationnelle qui ne postule une métaphysique.

HELLO (ERNEST). — **L'homme, la vie, la science, l'art,** nouvelle édition (in-12, Perrin et Cie).

L'auteur est un moraliste catholique, d'un catholicisme violent ; il appartient, peut-on dire, à l'école de Joseph de Maistre, dont il partage les sentiments de mépris et de haine contre le XVIIIe siècle et sur lequel même il se plaît à renchérir. L'ouvrage est un recueil d'articles publiés antérieurement en des journaux et des revues, mais qui ont, nous dit Hello lui-même dans une *préface*, l'unité organique, c'est-à-dire l'unité de but et l'unité d'inspiration. Il est divisé en trois livres : I. La vie ; II. La science ; III. L'art. Parmi les morceaux qu'il renferme, ceux du premier livre nous paraissent offrir le plus d'intérêt. Nous signalerons particulièrement : *Le veau d'or ; Les associations d'idée; Le respect humain; Le rire et les larmes; L'honneur ; L'homme médiocre*; *La passion du malheur.*

Du second livre nous détacherons quelques pensées qui font connaître et permettent d'apprécier la philosophie de l'auteur :

« Le paganisme, le rationalisme et le panthéisme portent en eux une graine de laquelle naît le scepticisme. La mythologie grecque, Fichte, Spinoza, Platon et Schelling, portent en eux Pyrrhon, qui naît un jour ou l'autre (p. 135). »

« Hegel a condensé l'erreur ; il l'a systématisée, il l'a proférée si je puis ainsi parler, tout entière, et tout entière en un mot... Satan s'est reconnu dans la formule hégélienne, il l'a admirée comme une chose à lui, car l'Orgueil, Satan et Hegel poussent le même cri : l'Etre et le Néant sont identiques (p. 137). »

« La tendance du moyen âge fut de sentir partout la vie, de ne rien isoler, et d'assister au travail de la création. L'antiquité avait été singulièrement privée du sens de la vie. L'élément, ou les éléments dont elle supposait le monde formé ressemblaient au ressort d'une montre qui joue mécaniquement... La science de moyen âge arrive et dit : Les êtres en général ont deux constitutifs métaphysiques, la Puissance et l'Acte. Les composés en général et les corps en particulier ont deux éléments physiques, la matière et la forme (p. 185). »

L'admiration de l'auteur pour le moyen âge est ici étrangement appliquée. Il ignore évidemment que le moyen âge n'a pas inventé, mais emprunté à Aristote, c'est-à-dire à la science et à la philosophie anciennes, la distinction de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme.

HOLLARD (Roger). — **Foi et devoir** (in-12, Fischbacher).

Sous ce titre sont réunis quatre discours traitant des *rapports de la religion et de la morale chrétiennes*. L'auteur a voulu y établir que « la morale de l'Evangile ne doit pas être séparée de la religion de l'Evangile et cela sous peine de perdre son caractère essentiel et sa vertu (p. 23) ». Pour marquer le rapport qui lui parait unir le devoir à la foi, il invoque trois témoignages : celui de l'*Evangile*, et surtout de la parole du Christ ; celui de l'*histoire;* enfin, celui de la *nature humaine*.

M. Hollard montre très bien que, dans l'Evangile, la morale est liée étroitement et indissolublement à la religion, par les motifs sur lesquels s'y fonde la prescription du devoir (volonté de Dieu, paternité divine), par le but assigné au devoir (établissement du royaume de Dieu), par la condition imposée à celui qui veut accomplir le devoir (se repentir, se convertir, devenir un homme nouveau), condition qui ne peut être remplie sans une force divine. Mais il paraît confondre avec la raison et le fondement même du devoir les motifs religieux qui peuvent nous exciter à le remplir en nous le rendant plus sensible. Et c'est là une erreur philosophique qu'il nous faut relever.

Des devoirs particuliers ont leur raison, leur fondement dans l'idée générale du devoir, dont ils sont les applications. Mais à cette idée générale du devoir on cherche vainement une raison : il n'y en a pas et ne peut pas y en avoir, parce que c'est une idée première et irréductible. Nous constatons qu'elle est inhérente à notre nature, mais nous ne l'expliquons pas par notre nature : nous ne l'en déduisons qu'après l'y avoir introduite. On ne peut expliquer le devoir par la volonté de Dieu, sans supposer le devoir d'obéir à Dieu, lequel suppose en Dieu une volonté parfaite, c'est-à-dire parfaitement soumise au devoir. On ne peut dire que notre devoir est d'être parfaits, parce que nous sommes les enfants d'un être parfait, sans supposer le de-

voir d'imiter cet être parfait. On ne peut dire que nos devoirs envers Dieu et envers les hommes, viennent de ce que Dieu est notre père et les hommes nos frères, sans supposer qu'il existe des devoirs de fils et de frères. Par l'affirmation de la paternité divine et de la fraternité humaine, l'Evangile n'a évidemment fait qu'étendre et généraliser une idée préexistante de devoir, la notion populaire des devoirs de famille : devoirs des enfants envers le père et des frères entre eux. Cela ne veut pas dire que cette belle généralisation, due au christianisme, ne soit pas d'une très grande importance, et qu'elle n'élève point, par les motifs et mobiles dont elle l'inspire, la charité chrétienne bien au-dessus de la charité païenne et de la charité bouddhique. Nous n'avons, certes, aucune objection à faire à cette remarque de M. Hollard, que « deux morales peuvent être à la fois très semblables par leurs préceptes, très dissemblables par leur inspiration, et par conséquent, par leurs effets dans la vie (p. 52) ». Nous l'avons faite nous-même autrefois, en comparant la morale bouddhique et la morale chrétienne (1).

HUXLEY (Th). — **Science et religion** (in-12, Bibliothèque scientifique contemporaine, J.-B. Baillière).

Les Essais compris dans ce volume ont été écrits, au cours des six ou sept dernières années, en réponse à des attaques « contre des doctrines que l'auteur tient pour bien établies ». Ils portent, — c'est M. Huxley lui-même qui le dit, — « la marque de leur origine dans le ton de polémique qui les imprègne ». Ils mettent en vive lumière l'opposition qui existe entre la doctrine de l'évolution et le surnaturalisme biblique.

Pour M. Huxley, la doctrine de l'évolution est, non une spéculation, mais la généralisation des faits « que les biologistes classent sous les chefs de l'embryologie et de la paléontologie et qui peuvent être observés par quiconque prendra la peine nécessaire (p. 38) ». Plus la science progresse, plus s'étend et se confirme la doctrine de l'évolution ; plus celle-ci gagne de terrain, plus le surnaturel en perd ; il est ainsi éliminé de plus en plus « de sa place primitivement si grande dans la pensée de l'homme (p. 6) ».

L'auteur avertit que la doctrine de l'évolution, telle qu'il l'envisage, c'est-à-dire comme généralisation scientifique, ne doit pas être confondue avec une philosophie générale de l'évolution, telle que celle de Spencer, ni même avec une théorie de l'origine des espèces, telle que celle de Darwin. A ses yeux, les tentatives pour construire une philosophie de l'évolution peuvent être « utiles et même admirables », mais elles sont « prématurées » (p. 37). Quant à la théorie darwinienne

(1) Voyez *Année philosophique*, année 1868, in-12, Fischbacher, p. 411 et suivantes.

de la sélection naturelle, il est très vrai qu'elle présuppose l'évolution, mais il ne l'est pas que l'évolution l'implique nécessairement. Renfermée dans ses limites scientifiques, la doctrine de l'évolution consiste à admettre que les formes d'un même type ne sont pas nées « indépendamment les unes des autres, par intervalles, durant des milliers d'années », mais que « les formes récentes sont des descendants modifiés des premières (p. 39) »; que l'homme a « pour origine des formes qui ont le même rapport avec l'*Homo sapiens* que l'*Hipparion* avec l'*Equus* (p. 46) »; qu'il s'est séparé de ces formes voisines et s'est élevé d'un état inférieur à un état supérieur, par un lent progrès naturel, « de petites différences primitives d'un certain ordre ayant amené à la longue une divergence considérable entre la race humaine et les autres (p. 47) »; que l'innocence primitive de l'humanité n'est que celle « du singe et du tigre dont il serait absurde de blâmer les actes, quand ils seraient le plus contraires aux principes de la moralité (p. 48) »; que les règles de la moralité sont nées de l'observation et de l'expérience relatives aux phénomènes sociaux, et qu'elles ont progressé avec l'organisation sociale.

Il est clair que la doctrine de l'évolution, ainsi comprise, est en contradiction avec l'infaillibilité que tels théologiens et telles Eglises attribuent à la Bible. M. Huxley le montre sans peine et avec des développements où son talent et sa verve de polémiste se donnent carrière. Il tient d'ailleurs que la valeur morale et pédagogique des Ecritures « n'a aucun rapport nécessaire avec les cosmogonies, les démonologies et les interventions miraculeuses (p. 54) ». On peut, croyons-nous, tout en niant, comme lui, l'infaillibilité de la Bible, contester la valeur scientifique de quelques-unes au moins des inductions qu'il réunit sous le nom d'*évolution*, par exemple de celles qui se rapportent à l'origine des caractères intellectuels et moraux de l'espèce humaine.

LEENHARDT (F.). — **Le péché d'après l'Ethique de Rothe** (in-8°, Toulouse, imprimerie Chauvin).

Cette belle et savante étude est la thèse de doctorat en théologie soutenue par l'auteur devant la Faculté de théologie de Montauban. Elle est divisée en deux parties : la première est consacrée à l'exposition de la doctrine de Rothe ; la seconde à la critique de cette doctrine.

Dans la théologie de Rothe, la notion du péché dépend de celles de Dieu et de la création. M. Leenhardt montre très bien comment se lient étroitement les unes aux autres toutes les parties de système du théologien allemand. Mais, dans ce système, c'est la théorie du péché qui est l'objet spécial de son étude et sur laquelle porte directement sa critique. La métaphysique de Rothe n'en est qu'indirectement atteinte. Il y a pourtant contre cette métaphysique, telle que la résume

fort bien notre auteur, d'autres objections encore à élever que l'inévitabilité du péché, à laquelle elle aboutit et que ne peut souffrir, sous aucune forme, la conscience morale et religieuse.

Ainsi, nous ne voyons, quant à nous, rien qui résiste à l'examen dans les spéculations de Rothe sur la causalité où n'entre aucune idée de succession ; sur la distinction en Dieu de l'absolu cause et de l'esprit personnel causé ; sur le Dieu esprit, le Dieu personne, qui existe hors du temps, pense et veut hors du temps, agit, crée et pose son non-moi hors du temps ; sur la création moralement nécessaire et, par suite, éternelle, qui rappelle le déterminisme, l'infinitisme et l'optimisme de Lebniz ; sur la nécessité du développement créateur et de ses différents stades, qui paraît venir de Schelling ; sur l'espace et la matière, présentés comme existence réelle et objective, comme première forme du non-moi de Dieu, comme point de départ nécessaire du développement créateur ; sur l'esprit-créature, qu'on ne doit pas, comme les idéalistes, définir uniquement par la conscience, parce que la conscience n'en est qu'une détermination consécutive.

Dans le système de Rothe apparaît, d'une manière frappante, la contradiction du panthéisme et de l'anthropomorphisme, posés l'un à côté de l'autre, celui-ci par la psychologie religieuse, celui-là par la cosmogonie métaphysique. De la psychologie religieuse vient l'affirmation d'une sérieuse et vraie liberté humaine, qui exclut la prédestination comme incompatible avec la prière, et qui limite la prescience divine en la réduisant à la conjecture ; de la cosmogonie métaphysique, la négation de ce que Rothe appelle l'arbitraire divin et qui est la liberté divine, et la place nécessaire du péché dans le plan de la création. M. Leenhardt a bien vu cette contradiction : il faut lire, au chapitre XII, les excellentes pages où il la met en lumière dans la question du péché.

Le mal moral n'a pu avoir place dans l'idée du développement créateur, que comme possibilité résultant du libre arbitre, voilà ce que dit la conscience morale et religieuse. Mais une autre question se pose : le mal physique n'a-t-il pu y entrer avec un autre sens, un autre caractère que celui de châtiment ? M. Leenhardt admet qu'on peut répondre affirmativement à cette question, en considérant le mal physique comme moyen et condition du bien moral, qui est le but ultime de la création, comme moyen et condition de l'évolution biologique d'où est sorti l'agent libre et, comme tel, capable de réaliser le bien moral. Cette solution n'est peut-être pas absolument satisfaisante ; mais les hypothèses de préexistence que produisent ceux qui la repoussent et qui veulent que tout mal physique soit la conséquence d'un mal moral, soulèvent les plus graves objections, sous quelque forme qu'elles se présentent.

MARTENSEN. — **Théorie de la morale**, trad. par G. DUCROS (grand in-8°, Fischbacher).

Il faut remercier et féliciter M. Ducros d'avoir traduit cet ouvrage du théologien danois, et souhaiter que tous ceux qui s'occupent de philosophie morale et religieuse lui donnent toute l'attention qu'il mérite. Ils trouveront certainement plaisir et profit à lire l'introduction et les quatre livres dont il est composé. En nombre de pages, ils admireront la riche érudition, les vues larges, la sûreté de jugement, l'originalité et la force de pensée de l'auteur. Nous leur signalerons particulièrement : le chapitre II de l'introduction sur les rapports de la religion et de la morale ; le chapitre III du livre II, sur l'optimisme et le pessimisme ; le chapitre V du même livre, sur le socialisme et l'individualisme ; le chapitre XI du livre III, sur l'amour pur et le quiétisme ; les chapitres VI et IX du livre IV, sur le jésuitisme, le probabilisme et la casuistique.

Nous tenons à citer ici le passage suivant, très caractéristique, où Martensen montre que la morale indépendante ne peut se suffire à elle-même :

« La foi vivante au devoir implique la foi inconsciente en l'ordre moral, au gouvernement moral de ce monde, en d'autres termes, en une providence divine, réservant à la bonne cause la victoire définitive... Il n'est pas d'acte moral digne de ce nom qui ne soit un acte de foi. Aussi Kant et Fichte, tout en affirmant la morale indépendante, sont obligés de confesser la morale religieuse. La contradiction qu'implique la morale indépendante apparaît bien plus évidente encore, lorsqu'au lieu de regarder à l'action qu'elle commande, nous regardons à la douleur que forcément elle impose. Que devenir alors que nous voyons notre activité contredite ou brisée par la maladie ou d'autres épreuves plus dures encore? Dans ces circonstances, la morale indépendante ne peut nous conseiller que la résignation absolue. Mais la résignation ne peut supprimer la liberté, car se résigner, c'est abdiquer au profit de la nécessité. Et si la nécessité n'est autre chose que la puissance d'une nature inconsciente, ne nous impose-t-on pas la plus abaissée et la plus cruelle de toutes les servitudes?... Mais ce n'est pas seulement en présence des injustices et des violences de la nature et du monde du dehors que notre impuissance s'accuse le plus douloureusement... Il peut advenir que, tout à coup, mis en présence de la loi de Dieu, telle qu'elle s'impose dans sa juste rigueur, nous sentions notre volonté captive et rebelle contredire à ce qu'elle sait être notre service raisonnable... A cette contradiction la plus amère que connaisse la conscience morale, quel remède peut nous apporter la morale indépendante? Nous prêchera-t-elle la repentance? Mais le repentir, que peut-il pour nous? Il ne sait que faire revivre le mal que nous avons accompli ;

mais il ne peut ni le supprimer, ni nous donner la force nécessaire à notre relèvement (p. 30). »

Il est inutile de dire qu'en ce passage, Mortensen entend par morale indépendante la morale indifférente à toute foi métaphysique et théologique ; et il montre très bien ce qui manque à la morale ainsi comprise, c'est-à-dire séparée des postulats qui en rendent la pratique possible, en affranchissant la volonté de tout déterminisme intérieur, et qui lui donnent une signification et une portée cosmologiques, en assurant au bien la victoire finale sur le déterminisme de la nature. Remarquons, en passant, qu'au postulat philosophique de la liberté se lie naturellement le postulat religieux de la grâce, envisagée comme condition d'un libre arbitre efficace, comme contrepoids aux passions, à l'habitude et à l'hérédité psychique. On n'a peut-être pas assez réfléchi au rapport qui unit les trois postulats criticistes aux trois vertus dites théologales du christianisme. Contre le pessimisme radical, il faut à la conscience foi, espérance et amour ; amour qui anime, élève et soutienne le bon vouloir ; espérance d'une vie future ; foi en une puissance justicière.

MOLINARI (G. DE). — **Précis d'économie politique et de morale** (in-12, Guillaumin).

Montrer les lois de l'économique liées par un rapport de dépendance aux lois de la biologie, et les lois de la morale liées à celles de l'économique : tel est l'objet de ce volume.

Toutes les espèces animales se conservent et se multiplient sous l'impulsion du mobile de la peine et de la jouissance. La peine et la jouissance sont déterminées, la première par la déperdition, la seconde par l'acquisition des matériaux et des forces nécessaires à la conservation de la vitalité. L'individu, quelle que soit l'espèce à laquelle il appartient, est obligé de faire préalablement une dépense de ses forces vitales pour les conserver ou les renouveler et les accroître : il est obligé de travailler. Cette dépense s'impose plus ou moins grande, et le travail qu'elle exige est plus ou moins ardu et compliqué, selon la nature des forces qu'il s'agit d'entretenir, et, par suite, selon l'élévation de l'espèce. Par la concurrence vitale, la nature conserve dans chaque espèce les individus les plus forts et règle la reproduction de l'espèce dans la proportion utile. Ce mécanisme de conservation et d'ordre a pour moteurs des instincts, dont les principaux sont l'instinct de l'appropriation et l'instinct de la reproduction auquel se joint le sentiment de la paternité.

De ces lois biologiques, qui régissent l'espèce humaine comme les espèces animales, dérivent les lois économiques. Celles-ci sont liées à la faculté de produire, qui caractérise l'espèce humaine. Les espèces animales n'ont que la faculté de détruire ; et l'homme, tant qu'il vit de la chasse et des fruits naturels du sol se rapproche beaucoup

des animaux par ses instincts. La distance qui l'en sépare augmente, devient énorme, par la substitution de l'industrie productive du sol aux industries destructives des temps primitifs. C'est la naissance des notions morales, c'est-à-dire des idées de droit et de devoir, qui rend possible cet immense progrès; et ces notions morales, nécessaires pour établir et maintenir la propriété individuelle, la division du travail et l'échange, sont dues au sentiment religieux. Sans l'établissement du droit et du devoir, c'est-à-dire de l'ordre moral, l'ordre économique le plus favorable à la production n'aurait pu être réalisé. Sans la religion, sans la crainte des dieux qui a discipliné les instincts, les règles morales qui permettent à l'individu d'atteindre aux fins de l'économie politique n'auraient pu être établies. Ces règles étaient fondées sur l'expérience. Une élite intelligente reconnut qu'elles étaient d'intérêt général et, par la religion, qui en fit des commandements divins, en imposa le respect et en assura l'observation.

Ainsi, selon M. de Molinari, l'origine du droit et du devoir serait empirique et utilitaire, et la morale dépendrait à la fois de l'économie politique et de la croyance religieuse ; de l'économie politique, pour sa matière; de la croyance religieuse, pour sa forme. Il est inutile de dire que nous sommes fort éloigné de ces vues.

MONNIER (Henri). — **La notion catholique de la foi, d'après saint Thomas d'Aquin et le Concile de Trente** (broch. in-8°, Paris, imprimerie J. Lepetit).

Cette thèse de baccalauréat en théologie fait honneur à M. Henri Monnier. C'est un travail fort distingué. Le chapitre II, où l'auteur analyse et expose la notion de la foi chez saint Thomas, nous a paru très remarquable. Mais nous regrettons que le sujet n'ait pas été traité avec plus de développements. Rien de plus intéressant que de suivre l'évolution de l'idée de foi dans l'histoire du christianisme. Cette idée présente, à l'origine, une richesse et une complexité d'où naîtront plus tard des diversités et des contradictions. Elle renferme, il nous semble, trois éléments, organiquement unis, que M. Monnier a bien vus, mais qu'il aurait dû peut-être distinguer plus nettement. Le premier, celui qui domine les autres, est l'affection, l'amour : c'est celui que saint Paul a mis en lumière ; celui que les mystiques ont conservé à travers les siècles ; celui auquel est revenue et s'est attachée la Réforme du XVI[e] siècle. Foi signifie avant tout confiance du cœur religieux en la bonne nouvelle du pardon, de la rédemption, du salut par Jésus-Christ. Mais cette foi-confiance enveloppe la croyance, l'adhésion intellectuelle aux vérités religieuses enseignées par Jésus-Christ et ses apôtres. La foi-croyance, à son tour, enveloppe l'obéissance de l'esprit à l'autorité enseignante de Jésus-Christ et des apôtres, puis à celle du Livre qui conserve leurs enseignements, puis

à celle de l'Eglise, quand l'Eglise est considérée comme l'interprète infaillible de ce livre, finalement à celle du pape, lorsque dans le pape s'est concentrée toute l'autorité de l'Eglise. On voit sans peine pourquoi le premier élément (foi-confiance) n'était pas susceptible de développement, et pourquoi il a dû être laissé dans l'ombre, puis entièrement sacrifié par suite du développement des deux autres. On comprend aussi très bien comment la foi-croyance s'est enrichie par la formation des dogmes, due au génie grec ; et comment sous l'influence du génie latin, la foi-obéissance, par une évolution corrélative à celle de l'autorité ecclésiastique, est devenue de moins en moins explicite et personnelle, de plus en plus étrangère à l'intelligence du croyant. Ainsi la notion de la foi a été s'appauvrissant : elle s'est vidée peu à peu, d'abord de son contenu moral, pour devenir un simple mode de connaissance métaphysique ; puis de son contenu intellectuel, pour n'être plus guère qu'un principe de discipline.

Mais comment M. Monnier, après l'étude qu'il a faite de la notion catholique de la foi, peut-il admettre que, le système catholique étant « l'œuvre des lois de l'histoire », il y a « du divin » dans ce système, comme « dans la métaphysique grecque et dans les ordonnances légalistes des Juifs (p. 52) » ? L'optimisme historique cesse-t-il d'être immoral lorsqu'il s'applique à l'histoire de la théologie ?

NAVILLE (Ernest). — **Le témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien. Etudes philosophiques et religieuses** (grand in-8°, Fischbacher).

Les parties de ce livre qui nous paraissent les plus intéressantes sont le chapitre Ier et l'appendice I, consacrés au rôle du témoignage dans la connaissance. M. Naville montre très bien l'importance, souvent méconnue, de ce rôle. Il tient que le témoignage doit prendre place à côté de l'expérience personnelle et de la raison, comme une troisième source de la connaissance, distincte des deux autres, irréductible aux deux autres. Dans ce que l'on désigne sous le nom général d'*expérience*, le témoignage a une part considérable dont on ne se rend pas toujours compte. Qu'est-ce que le témoignage ? C'est le moyen par lequel l'expérience d'autrui vient se joindre à l'expérience personnelle pour l'étendre, l'éclairer, la contrôler, la rectifier. Des exemples concluants mettent en lumière les divers offices du témoignage.

Ce qui est, selon nous, contestable en cette analyse, c'est l'irréductibilité du témoignage à la raison. Il nous est impossible de ne pas voir l'application instinctive ou réfléchie de principes rationnels dans la confiance accordée aux témoins et dans le passage de cette confiance à l'admission du fait affirmé par eux. C'est, en réalité, la raison qui nous permet de sortir des étroites limites de l'expérience personnelle, en nous appropriant, par le témoignage, l'expérience

d'autrui. La foi au témoignage n'est qu'un emploi spécial de la raison.

De l'étude logique du témoignage, considéré en général, M. Naville passe à l'étude théologique du témoignage de Jésus-Christ. Ce témoignage se résume dans « l'affirmation d'une réalité que le Christ dit connaître et qu'il appelle la maison de son père (p. 27) » ; par où il exprime le lieu spirituel de la vie future, de la future société à laquelle Dieu, le Père céleste, appelle les hommes. « La réalité de cette demeure sainte est l'article fondamental de l'enseignement de Jésus, et il affirme cette réalité en vertu de cette union intime avec Dieu par laquelle il possède la connaissance directe du monde divin (p. 31). » De l'idée de témoignage dérivent les idées corrélatives d'autorité et de foi. « Si Jésus de Nazareth est reconnu pour le témoin des choses divines (c'est la qualité qu'il s'attribue), son témoignage fait autorité pour le croyant (p. 71). » C'est méconnaître, selon notre auteur, le rôle du témoignage dans la connaissance, celui du témoignage de Jésus-Christ dans la religion chrétienne, que de vouloir faire rentrer l'autorité, sans laquelle il n'y a pas de foi, dans la raison, dans l'expérience, dans la conscience, que de prétendre ainsi remplacer la foi par la vue.

Nous nous bornerons ici à faire remarquer que le mot *témoignage* ne doit pas toujours être pris au sens littéral ; qu'il ne peut l'être, par exemple, lorsqu'on parle du témoignage intérieur du Saint-Esprit; qu'il ne peut l'être davantage, lorsqu'il s'agit de l'enseignement évangélique; que la vive et sûre conviction désignée par ce mot s'explique assez bien, nous semble-t-il, par l'inspiration morale et religieuse où elle a sa source ; que la révélation des choses divines par Jésus ne saurait être assimilée sérieusement à l'affirmation précise d'un fait par celui qui se souvient de l'avoir observé ; que cette conception traditionnelle, où la foi est liée à l'autorité du témoignage divin garantie par le miracle physique, ne peut plus se maintenir inébranlée que dans le catholicisme ; que de là vient peut-être l'étrange besoin éprouvé par M. Naville d'affaiblir chez ses coreligionnaires l'esprit protestant en ce qu'il a de spécifique, et d'abaisser la barrière qui les sépare de l'Eglise romaine, en attribuant à cette Eglise un esprit de tolérance et de libéralisme dont elle a toujours été et dont elle n'a pas cessé d'être fort éloignée.

OLDENBERG (H.). — **Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté**, traduit de l'allemand par A. FOUCHER (in-8°, bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Une introduction sur la caste brahmanique, le panthéisme, le pessimisme et l'ascétisme dans l'Inde avant le bouddhisme; une première partie, sur la vie du Bouddha ; une seconde, sur les doctrines bouddhiques ; une troisième et dernière, sur la communauté des dis-

ciples du Bouddha : telles sont les divisions de cet ouvrage, qui est du plus haut intérêt par les textes cités et par les conclusions tirées de ces textes.

M. Oldenberg y modifie en quelques points importants, d'après une connaissance approfondie des Ecritures pâlies, les idées que la critique avait données jusqu'ici de l'histoire et des caractères du bouddhisme primitif. Il se prononce contre l'interprétation purement mythique du récit des luttes intérieures du Bouddha, ne voyant rien d'invraisemblable à ce que le descendant des Sakyas « ait connu ces luttes, ces combats entre l'espérance et le désespoir dont est remplie l'histoire de tous les grands initiateurs religieux de l'humanité (p. 116) », et il professe que nous possédons dans ce récit « un véritable fragment d'histoire (p. 117) ».

Le Bouddha a-t-il joué le rôle de réformateur de la société ? Doit-on considérer comme vraie la conception historique qui fait de lui « le champion victorieux des humbles contre une orgueilleuse aristocratie de naissance (p. 157) » ? L'auteur ne l'admet pas. « On peut, dit-il, parler de l'élément démocratique du bouddhisme, mais avec des restrictions qu'il faut avoir toujours présentes à l'esprit : jamais le Bouddha n'a songé à une réformation quelconque de l'état social; jamais il n'a rêvé de fonder sur la terre quelque royaume idéal, de réaliser quelque pieuse utopie (p. 156). »

L'origine de la révolution bouddhique est, selon M. Oldenberg, toute spéculative; en quoi elle lui paraît différer profondément de la révolution chrétienne. Il fait remarquer que la pensée du Bouddha « tirait son aliment du long développement antérieur de la spéculation métaphysique », et qu'on peut, à ce point de vue, « le rapprocher bien moins du fondateur que des représentants théologiques du christianisme, par exemple d'un Origène (p. 184) ». Il insiste sur les différences fondamentales qui séparent les idées des premiers chrétiens de celles des premiers bouddhistes. « Chez les uns, on ne met rien au-dessus du sentiment, dans sa pureté native, de la simplicité du cœur, de la foi. Ce sont des enfants à qui leur Père qui est dans les cieux a accordé son royaume : qui est-ce qui fera dès lors vibrer les cordes de l'âme ? Une simple et courte parole, jaillie du fond d'une âme pure, en aura le privilège, bien mieux que l'exposition strictement logique d'un système philosophique abstrait. Mais le monde au sein duquel vivait le Bouddha avait une tout autre manière de concevoir les choses : pour lui le salut ou la perdition dépend de la science ou de l'ignorance ; l'ignorance est la racine dernière de tout mal, et la seule puissance qui puisse détruire le mal dans sa racine est la science. La délivrance est donc avant tout une question de savoir, et la prédication de la Délivrance ne peut être autre chose que l'exposé de ce savoir, c'est-à-dire un enchaînement continu de notions et de propositions abstraites (p. 183). »

M. Oldenberg établit très bien, — et c'est ce qui nous paraît capi-

tal en son beau livre, — que la compassion, la charité du Bouddha est essentiellement philosophique et par là se distingue de celle du Christ. Elle s'applique uniquement à « la grande douleur commune de l'instabilité des choses »; elle ne se préoccupe en rien des humbles, de ceux qui souffrent et qui traînent d'autres douleurs encore que cette douleur commune (p. 165). « Ce n'était pas pour le bas peuple, pour ceux qui avaient grandi, en travaillant de leurs mains, dans des occupations serviles, qu'était faite la prédication sur le mal de l'existence (p. 159). »

C'est précisément parce qu'elle n'a pas le caractère métaphysique de la charité du Bouddha et de ses disciples, que la charité chrétienne s'élève, par sa valeur et sa beauté morales, bien au-dessus de la charité bouddhique (1).

SABATIER (A.). — **Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse** (broch. in-8°, extrait de la Revue de théologie et de philosophie de Lausanne, juin 1893).

M. Sabatier s'applique, en cette intéressante brochure, à déterminer les caractères qui distinguent l'une de l'autre la connaissance du monde physique ou science proprement dite et la connaissance morale et religieuse. Il remarque d'abord que la première est *objective* et la seconde *subjective*. « Par la sensation réceptive se révèle à notre conscience le monde physique ; par l'action subjective se révèle le monde moral. De là deux ordres de connaissances qui se développent parallèlement : l'ordre des connaissances physiques, tout objectif, et celui, tout subjectif, des connaissances morales; la science de la nature et la science ou mieux la conscience de l'esprit (p. 16). »

Seconde différence : la connaissance physique ou science proprement dite enchaîne, organise les phénomènes dans le temps et dans l'espace par le principe de la causalité nécessaire ; elle est essentiellement *déterministe* et *mécanique*. La connaissance religieuse est essentiellement *téléologique*.

Troisième différence : les théories de la science proprement dite sont *adéquates* à leur objet ; elles le représentent exactement, elles en sont l'équivalent dans l'esprit. Il n'en est pas de même des notions religieuses : quelque raffinées ou sublimes qu'on les obtienne, elles ne sont et ne seront jamais que *symboliques*. C'est que, pour exprimer l'objet de la religion, qui est transcendant, « notre imagination ne dispose que d'images phénoménales et notre entendement que de catégories logiques, lesquelles n'ont de portée que dans l'espace et dans le temps (p. 30) ».

Nous nous bornerons à indiquer brièvement les réserves que nous aurions à faire sur cette étude comparative des deux espèces de con-

(1) Voyez *Année philosophique*, année 1868, in-12, p. 413. Fischbacher.

naissance. Elles portent sur la première et la troisième différence. C'est la connaissance physique qui, selon nous, est *subjective*, comme les sensations et comme l'idée générale de l'espace, d'où elle procède. C'est l'explication mécanique de l'univers qui, selon nous, est *symbolique*, parce qu'elle ne représente pas, qu'elle ne peut pas représenter la réalité vraie et profonde des choses, à cause de la contradiction et de l'illusion inhérentes au continu. D'autre part, si l'on peut appeler *objective* la connaissance qui atteint les réalités indépendantes du sujet connaissant, c'est-à-dire dont le sujet connaissant n'est point lui-même un facteur, ce nom convient et doit être donné à la connaissance métaphysique, qui, sous le visible, le tangible, le matériel, dépendant de notre sensibilité et de sa forme spatiale, saisit par induction des consciences de différents degrés et fait consister le monde extérieur dans l'ensemble de ces consciences plus ou moins obscures. *Objective* est également, en ce sens très naturel, la connaissance religieuse qui s'élève par induction à la conscience souveraine et parfaite, créatrice de toutes les autres. La connaissance métaphysique et religieuse ne diffère pas en nature de celle que nous avons des consciences de nos semblables. Le mot *symbolique* ne peut s'y appliquer, car ce n'est pas le signe d'une réalité cachée, inaccessible, qu'elle nous donne, c'est bien la représentation de la réalité ou substance ultime : quelle est l'existence sous laquelle et au delà de laquelle il n'y a rien à chercher, rien à concevoir, si ce n'est l'esprit ou la conscience? Nous ne saurions comme M. Sabatier, voir dans les dogmes les symboles du transcendant, de l'infini, disons le mot, de l'inconnaissable. C'est, pour l'homme religieux, une connaissance adéquate à son objet que celle de la personnalité ou conscience divine, des attributs moraux de la divinité, de la création, c'est-à-dire du commencement de toutes choses par la libre volonté divine.

SABATIER (PAUL). — **Vie de saint François d'Assise** (in-8°, Fischbacher).

« Que ceux qui veulent parler d'Assise ne lui donnent pas ce nom qui dirait trop peu de chose, mais qu'ils l'appellent *Orient*, s'ils veulent employer le mot propre. — Là naquit au monde un *soleil*, qui n'était pas encore très loin de son lever, lorsqu'il commença à faire sentir à la terre quelque bon effet de sa grande vertu. — Car, tout jeune, il se mit en guerre avec son père par attachement pour cette femme à qui, comme à la mort, nul n'ouvre la porte avec plaisir. — Et devant sa cour spirituelle, et *coram patre*, il s'unit à elle ; ensuite de jour en jour il l'aima plus fortement. — Elle, veuve de son premier mari, depuis mille et cent ans et plus, obscure et méprisée, était restée jusqu'à celui-ci sans être recherchée par aucun autre. »

C'est ainsi que Dante résume la vie de saint François d'Assise au

chant XI du *Paradis*. On ne saurait mieux la caractériser. Cette femme à laquelle s'unit le saint est la Pauvreté. Le mari dont elle était veuve depuis plus de onze cents ans est Jésus-Christ. Cela veut dire que, par son mépris absolu de la propriété, saint François d'Assise a été l'unique et véritable imitateur du Christ, le seul disciple qui ait pris au sérieux et à la lettre, et qui ait voulu observer et qui ait observé réellement, entièrement ces préceptes du Maître : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et le donne aux pauvres... Ne prenez rien pour la route, ni bâton, ni sac, ni argent, ni deux tuniques. » Il est certain que son originalité, ce qui le distingue entre tous les fondateurs d'ordres religieux, est d'avoir mis dans la pauvreté la condition de la perfection et du bonheur, l'essence du christianisme. Saint François est le type moral et religieux le plus exquis qu'ait produit le moyen âge ; et l'on doit remercier M. P. Sabatier d'avoir ressuscité, en son beau livre, cette attrayante et poétique figure.

L'idée générale qui se dégage de cette intéressante biographie et qui nous semble parfaitement juste est qu'entre l'homme d'Église et le prophète, il y a une opposition secrète ou déclarée. A François d'Assise, « apôtre par l'ordre intérieur de l'Esprit, témoin de la liberté contre l'autorité », s'applique très bien le nom de prophète. « Ne devant rien à l'Église, ni à l'École, il fut véritablement théodidacte, et s'il ne vit peut-être pas la portée révolutionnaire de ses prédications, il refusa du moins toujours d'être ordonné prêtre. Il devinait la supériorité du sacerdoce spirituel. » Mais l'autorité ecclésiastique, qu'inquiétait son libre mysticisme, finit par lui arracher des concessions ; et ce fut là sa grande douleur. « Lorsque le prêtre se voit vaincu par le prophète, il change brusquement d'allures, il le prend sous sa protection ; il introduit ses harangues dans le canon sacré ; il jette sur ses épaules la chasuble sacerdotale. Les jours s'écoulent, les années passent, et le moment vient où la foule distraite ne distingue plus entre eux et finit par voir dans les prophètes une émanation du clergé. C'est là une des ironies les plus amères de l'histoire (*Introduction*, p. VIII). »

En lisant l'ouvrage de M. Sabatier, on trouve au christianisme de saint François d'Assise un caractère qui le rapproche du bouddhisme (1) : c'est la conception d'une charité où le droit personnel ne semble pas avoir de place et qui est étendue même aux animaux. Mais combien il en diffère par l'inspiration optimiste et profondément théiste de cette charité, qui procède, non de la compassion pour la douleur métaphysiquement inhérente à toute existence, mais de la reconnaissance joyeuse pour la bonté du Créateur, souverainement aimable en ses œuvres !

(1) Il y a un entretien du saint avec le frère Léon sur la joie parfaite qui rappelle celui du Bouddha avec Pourna.

Un moment, on put croire, au XIIIe siècle, que l'idéal franciscain, nous allions dire tolstoïste, révolutionnerait l'Eglise et la société chrétiennes. Il fut vaincu par l'esprit scolastique, par l'esprit conservateur et par le bon sens d'une société laïque qui commençait à naître. Cet esprit scolastique, cet esprit conservateur et ce bon sens n'avaient, certes, rien de bien élevé. Mais, au fond, ils représentaient le droit, dont ne peut se passer la vraie morale.

SCHOEN (HENRI). — **Les origines historiques de la théologie de Ritschl** (in-8°, Fischbacher).

Montrer comment la théologie de Ritschl se rattache aux systèmes antérieurs : tel est l'objet de cette excellente thèse de licence en théologie. M. Schoen distingue, dans le système de Ritschl, la théorie de la connaissance, la méthode théologique, l'idée de Dieu, la christologie, la doctrine du royaume de Dieu, celle du royaume du péché, celle de la justification et de la réconciliation. Il expose brièvement les antécédents de ces différentes parties du système.

Ritschl porcède de Kant et de Lotze, par sa théorie de la connaissance; de Kant, de Tieftrunk, de Schleiermacher, de Biedermann, par sa méthode théologique; de Kant et de Schleiermacher, par sa critique des preuves de l'existence de Dieu; de Schleiermacher, de Menken, de Diestel, par sa critique de la notion traditionnelle de la colère divine et par sa doctrine des attributs divins; de Kant, de De Wette, de Schleiermacher, de Theremin, par sa critique des attributs métaphysiques du Christ et par sa doctrine du royaume de Dieu; des sociniens et des arminiens, de Kant et de Schleiermacher par sa critique du péché héréditaire et par sa conception du royaume du péché; des sociniens et des arminiens, de Tœllner, de Kant, de Tieftrunk, de De Wette, de Schleiermacher, de Hoffmann, par sa critique de la satisfaction vicaire et par sa doctrine de la justification. La conclusion de M. Schoen est que Ritschl est « un génie essentiellement éclectique, réunissant, dans une vaste synthèse, la plupart des résultats lentement acquis par plusieurs générations de philosophes et de dogmaticiens (p. 143) ».

Cette esquisse de l'évolution historique de la théologie allemande, de Kant à Ritschl, est fort instructive. Elle fait désirer une étude plus développée, plus complète du même sujet. L'auteur remontant au delà de Kant, dans ses recherches, on s'étonne qu'il n'ait pas nommé Abélard et Castellion parmi ceux qui, sur deux points fondamentaux, le péché héréditaire et la satisfaction vicaire, ont été les précurseurs de Ritschl. On peut, il nous semble, lui faire un reproche plus grave : c'est de mettre à peu près sur le même plan les divers philosophes et dogmaticiens dont les travaux ont inspiré et préparé la théologie ritschlienne; c'est de ne pas donner à Kant la place qui lui appartient dans cette histoire. Le criticisme de Kant est le point

de départ de toute l'évolution théologique dont il s'agit, la grande source d'où viennent, directement ou indirectement, les doctrines de Ritschl. Est-ce que les prédécesseurs de Ritschl, dont parle M. Schoen, n'avaient pas eux-mêmes subi l'influence de Kant? C'est la philosophie spéculative de Kant qui a appris à Ritschl à désespérer de la métaphysique, à refuser tout caractère scientifique à la religion naturelle, et, par suite, à fonder toute la théologie sur la Bible. Et c'est la philosophie morale de Kant, dont il était pénétré, qui l'a empêché, sans doute bien plus que la critique des textes, de trouver dans la Bible les dogmes augustiniens avec lesquels cette philosophie ne s'accorde pas.

SPENCER (HERBERT). — **Justice**, trad. par E. CASTELOT (in-8°, Guillaumin).

En cet ouvrage important, M. Spencer expose les principes fondamentaux de sa morale. Ces principes sont tirés des lois de la biologie, des lois qui régissent la conservation des espèces animales. Quelles sont ces lois? Il y en a deux : « Durant l'enfance des animaux, les avantages leur sont accordés en raison inverse de leur aptitude à s'aider eux-mêmes. Dans le groupe familial, le membre le mieux partagé est celui qui mériterait le moins de l'être, si son mérite se mesurait à l'échelle des services rendus. Au contraire, à l'âge adulte, la part d'avantages est en raison directe du mérite, celui-ci étant déterminé par l'adaptation aux conditions de l'existence... Telles sont les deux lois auxquelles une espèce doit se conformer pour durer (ch. I). »

La conservation de l'espèce humaine est soumise, comme celle de toute autre espèce animale, à ces deux lois biologiques que l'observation nous fait connaître. Or, la morale n'a d'autre fin que la conservation de l'espèce humaine. Elle nous prescrit donc de nous conformer, en nos actes, à ces deux lois biologiques. Il en résulte que la morale qui s'applique aux rapports des parents avec les enfants et celle qui règle les relations des adultes, la morale de la famille et celle de l'Etat, ont des principes absolument différents, parce que la biologie assigne à la famille et à l'Etat, dans l'intérêt de l'espèce humaine, des offices absolument différents; que, si la générosité doit être le principe essentiel de la famille, la justice doit être le principe essentiel de l'Etat; qu'il faut maintenir rigoureusement cette distinction et se garder de transporter dans l'Etat la morale et le régime de la famille.

En quoi consiste le principe de justice, qui est celui de la morale de l'Etat? Comment se formule-t-il? Ce principe renferme deux éléments, un élément positif et un élément négatif. L'élément positif est la liberté, condition préalable de la vie en général. L'élément négatif vient modifier cette condition préalable, lorsque, au lieu d'une vie isolée, plusieurs vies sont vécues côte à côte : c'est l'égalité. De là la

formule suivante : Tout homme est libre d'agir à son gré, pourvu qu'il n'enfreigne pas la liberté égale de n'importe quel autre homme. Justice, c'est égale liberté.

En ce principe de l'égale liberté se retrouve tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'ancienne théorie du droit naturel, de la loi naturelle. Comme cette théorie, il se présente avec le caractère d'une intuition ou croyance *a priori*. Mais on a grand tort, remarque M. Spencer, de rejeter dédaigneusement les intuitions *a priori*. Elles s'imposent même à l'utilitarisme le plus empirique. S'il est impossible de nier les intuitions mathématiques, on ne voit pas pourquoi les intuitions morales ne seraient pas parfaitement admissibles. L'évolutionnisme assigne la même origine à celles-ci qu'à celles-là, les explique, aussi bien les unes que les autres, par l'hérédité, c'est-à-dire par l'expérience de la race. D'ailleurs, le principe de l'égale liberté ne se fonde pas uniquement sur l'intuition. C'est une notion *a priori* qui est confirmée, vérifiée, par l'expérience biologique et sociologique.

Du principe de l'égale liberté découlent les diverses libertés particulières auxquelles peut et doit s'appliquer le nom de *droits*. De ce mot *droit* on fait quelquefois un emploi illégitime et abusif. Il y a de faux droits, par exemple ceux qu'invoquent les communistes. Ce qui caractérise les vrais droits, c'est qu'ils sont des « corollaires » de la formule de l'égale liberté, d'où ne se peuvent déduire les faux droits. M. Spencer expose et étudie ces « corollaires » en une suite de chapitres intéressants, parmi lesquels nous signalerons ceux où il traite la question de la propriété du sol (ch. XI) et la question des droits des femmes (ch. XX et XXIV). Il admet, au point de vue théorique, le droit suprême de la communauté, de la nation, de l'Etat sur la propriété foncière, attendu que la terre fait partie des milieux naturels auxquels les hommes ont les mémes droits. Mais il montre que ce droit théorique est pratiquement sans valeur pour les non-propriétaires, parce que les revendications qui s'y appuieraient ne peuvent être justes qu'à la condition d'être illusoires. Il tient qu'il faut refuser aux femmes les droits politiques, d'abord parce qu'elles ne sont pas assujetties aux mêmes obligations civiques que les hommes; et ensuite parce que, d'après leur nature passionnelle et intellectuelle, l'attribution qui leur serait faite du suffrage aurait une influence funeste sur la défense des vrais droits, parce qu'elle ne pourrait qu'augmenter dans le corps électoral la tendance déjà trop forte à méconnaître les limites où la justice et l'intérêt général renferment l'action législative. Il est à remarquer que, sur ces deux questions de la propriété foncière et des droits de la femme, M. Spencer professe aujourd'hui des opinions absolument contraires à celles qu'il avait émises en son premier ouvrage, la *Statique sociale*.

Le principe de l'égale liberté n'est autre que celui de la philosophie du droit de Kant. C'est le principe qui a inspiré la déclaration des droits et dont l'application systématique a été l'objet de la Révolution

française. Ce n'est pas contre ce principe que nous aurions des objections à élever; c'est contre la manière dont l'évolutionnisme en conçoit et en explique la nature et l'origine; c'est contre l'hypothèse de l'acquisition primitive, tout empirique et utilitaire, des intuitions morales.

SPENCER (HERBERT). — **La morale des différents peuples et la morale personnelle**, traduit par MM. E. CASTELOT et ETIENNE MARTIN SAINT-LÉON (in-8°, Guillaumin).

Ce volume contient les deuxième et troisième parties des Principes de morale de Spencer (la première partie se trouve dans le volume intitulé *Justice*). La deuxième partie est consacrée à la morale des différents peuples; la troisième, à la morale personnelle.

Morale des différents peuples. — L'auteur constate les variations et contradictions que présentent les idées morales des différents peuples sur l'agression, le vol, la vengeance, la justice, la générosité, l'humanité, la véracité, l'obéissance, le travail, la tempérance, la chasteté. Il fait remarquer que ces variations et contradictions s'expliquent très bien dans le système de l'évolution. Elles l'ont amené graduellement, dit-il, à abandonner la doctrine des moralistes intuitifs, qu'il avait soutenue dans son premier ouvrage, la *Statique sociale*, à « reconnaître que les restrictions nécessaires finissent par détruire cette doctrine, telle qu'elle a été énoncée ». Il y a sans doute des sentiments moraux tels que ceux qui sont décrits par l'école intuitive; mais ces sentiments ont été « engendrés par la discipline des activités sociales internes ou externes »; aussi voit-on qu'ils « varient et diffèrent en raison de la diversité des activités sociales subies », et que leur autorité, en vertu même de leur mode de génération, « se coordonne aux inductions de l'utilité (p. 29) ».

Il ne serait pas, croyons-nous, difficile de défendre la doctrine de de l'innéité morale, et de montrer que, bien comprise, elle n'est en rien atteinte par les faits qui lui sont opposés. Le partisan de cette doctrine ne saurait être étonné des variations qui ont existé et qui existent encore sur l'idée du bien et du mal moral. Il les explique très simplement par les altérations diverses que subit en son cours la source première d'où vient cette idée. Il sait que, quoique innée ou naturelle, c'est-à-dire essentielle à notre constitution mentale, cette idée ne peut se dégager qu'à l'occasion des actes conçus ou réalisés auxquels elle s'applique; que, pour se déterminer avec précision, il faut qu'elle se distingue et se sépare de deux idées voisines avec lesquelles elle a des rapports naturels : celle de l'utile et du nuisible et celle du beau et du laid; que, si des idées procèdent les actes et les habitudes, les actes et les habitudes réagissent sur les idées; qu'il y a ainsi un rapport de mutuelle dépendance entre les mœurs et les règles morales; que la conscience morale naturelle peut

être plus ou moins modifiée par d'autres tendances inhérentes à la nature humaine : par les facultés d'imitation et d'idéalisation, par la passion et l'intérêt qui, devenant collectifs, prennent facilement, dans l'esprit de l'individu, le caractère de maximes impératives.

Morale personnelle. — C'est sur l'hygiène que M. Spencer fonde les devoirs envers soi-même. Il applique à la plupart des cas de la vie privée ordinaire « l'ancienne doctrine du moyen terme, doctrine exprimée par Confucius d'une façon généralement vague, mais parfois avec clarté, et qu'Aristote a exposée avec précision (p. 378) ». Il est certain que la biologie seule peut nous éclairer dans les applications particulières de la morale personnelle; mais elle ne donne pas le principe de cette morale, lequel consiste dans le respect de soi-même, c'est-à-dire dans la subordination des fonctions inférieures à celles qui constituent la personne, envisagée comme fin en soi.

THIRION (E.). — **Morale et religion** (in-12, Fischbacher).

M. Thirion nous présente lui-même son livre comme un résumé des réflexions qu'il a faites sur les « questions abstraites de la destinée humaine ». Ces réflexions l'ont amené à se convaincre que la morale est d'origine purement humaine, l'homme ayant pu « trouver en lui-même le germe de tout ce qu'il a appelé *vices* et *vertus*, et même éprouver le besoin de s'interdire les uns et de s'imposer les autres (p. 6) ».

Il n'y a, selon lui, qu'un sentiment dont on puisse dire qu'il est inné : c'est le sentiment de la conservation personnelle. C'est de ce sentiment que, « par un développement successif, parallèle à celui de la société et de la civilisation, l'homme a tiré ce que l'on nomme la loi morale (p. 76) ». D'où viennent les vices ? Des diverses passions, orgueil, envie, concupiscence, haine, amour même. Or, il est aisé de voir dans les passions l'expansion du sens de la conservation personnelle : « on *désire* posséder tout ce qui peut être utile ; on est *fier* de l'avoir acquis ; on *hait* celui qui vous l'a dérobé ; on *aime* celui qui vous le communique (p. 89) ». Le devoir consiste dans la résistance à ces passions ; et cette résistance est née de l'intérêt qu'a eu la société à les réprimer et à les réprouver pour la sécurité commune.

« L'homme, dit notre auteur, constate qu'un intérêt, médiat ou immédiat, l'oblige à tenir compte des droits d'autrui ; et il s'efforce d'être *juste;*

« Que la compassion envers les autres lui méritera, le cas échéant, la compassion des autres envers lui-même ; et il sent la nécessité d'être *bon;*

« Que, grâce à cette conviction acquise, il est tourmenté et mécontent de lui-même quand il a agi contrairement à ces lois internes : et il reconnaît l'existence du *devoir* (p. 448). »

Voilà comment la morale sort de l'homme lui-même sans inter-

vention extérieure et supérieure ; et M. Thirion déclare qu'ainsi comprise, elle est une véritable religion, « la religion qui convient à l'homme éclairé, coopérant au progrès (p. 449) ».

Il nous paraît inutile de discuter cette explication simpliste de l'origine des notions morales. Elle n'a d'ailleurs aucune originalité.

WAGNER (C.). — **Vaillance** (in-12, Fischbacher).

Dans ce livre, qu'il adresse à la jeunesse française, M. Wagner bat le rappel moral. « Je voudrais, dit-il, te faire entendre une sonnerie de clairon qui te mît la poitrine en feu. » Ce qui nous frappe, ce que nous goûtons surtout, en cette belle et virile prédication de l'énergie, c'est la grande place qu'il y a faite au sentiment et à l'idée de justice; c'est l'accent de foi profonde avec lequel il en parle. Voilà donc un moraliste qui sent et fait sentir le respect du droit, qui prend au sérieux la défense du droit ! Voilà, certes, une morale plus saine que la charité bouddhique du tolstoïsme ! Voilà la morale qui convient à notre démocratie ! Qu'on en juge :

« On a beau avoir de la conscience, distinguer scrupuleusement le bien d'avec le mal : sans énergie nous laissons la terre aux méchants, le pouvoir à l'injustice, et toute notre conscience ne sert qu'à nous faire gémir sur des maux que nous sommes incapables d'attaquer et de terrasser (p. 18). »

« Les choses humaines trouvent leur point culminant dans la justice, qui en est l'accord suprême. On peut dire que *le but de l'homme est de devenir une puissance pour la justice*. Croire à la vie, c'est croire qu'elle est un combat dans lequel la victoire appartiendra à la Justice (p. 34). »

« Ce qui m'affecte péniblement dans les polémiques ordinaires contre la guerre, c'est leur arrière-pensée utilitaire; c'est aussi la description effrayante des souffrances de tout genre que la guerre traîne après elle. Ce n'est pas le sang, ce ne sont pas les blessures, les morts, l'effroi et les calamités indicibles, qui font d'une guerre un mal. Car lorsque tout cela est enduré pour la justice, la liberté de conscience, l'intégrité nationale, qui donc oserait reculer (p. 324) ? »

« Le premier caractère de la vraie défense est l'impersonnalité. Elle n'est pas une entreprise au compte privé de qui que ce soit. C'est une action pour la justice. Qu'il vous soit fait une injure quelconque, qu'on ait pratiqué vis-à-vis de vous la calomnie, le vol, l'agression violente, ce n'est pas *votre affaire* avant tout. Vous n'avez ni à vous venger ni à passer l'éponge sur ce qui s'est fait. Mais l'humanité et la justice ayant été lésées en votre personne, vous avez à prendre des mesures contre l'action hostile qui s'est exercée là. En vous vengeant, vous augmentez l'injustice. En vous laissant maltraiter impunément, vous vous associez à elle, et vous l'encouragez (p. 242). »

III

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE
PHILOSOPHIE DU DROIT ET SOCIOLOGIE

AGUILÉRA (M.). — **L'idée du droit en Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours** (in-8°, Félix Alcan).

En ce livre, M. Aguiléra nous donne une brève analyse et une brève critique, — trop brèves pour être toujours bien claires, — des diverses théories qui ont été produites en Allemagne. Voici, dans une première section, les vues de Leibniz et la doctrine de Kant; puis, dans une seconde, les conceptions de Fichte, de Schelling, de Hegel, de Lasson, de Krause, de Schopenhauer, de Herbart. Une troisième section est consacrée à l'école historique, représentée par Thibaut et Savigny; une quatrième aux diverses tendances de cette école; tendance théologique (Stahl), tendance évolutionniste (Puchta, Schaffle, Bluntschli, Ihering), tendance matérialiste (Post, Knapp). Dans une cinquième section, l'auteur traite des principes juridiques de l'école socialiste (Lassalle, Marx). Dans la sixième et dernière, il fait connaître les doctrines par lesquelles Wundt, Dahn, Thon, et surtout Schuppe, revenant au kantisme, s'efforcent de rétablir l'apriorisme dans le droit.

Comment faut-il concevoir les rapports de la morale et du droit? De la réponse à cette question dépend la direction de la pensée juridique. « Trois solutions, dit M. Aguiléra sont possibles : ou bien l'on conçoit le droit comme étant séparé complètement de la morale; ou bien l'on confond ces deux domaines; ou bien enfin l'on assigne au droit une place dans la sphère même de la moralité. Les deux premières solutions conduisent fatalement à de graves erreurs; la troisième se rapproche le plus de la vérité et c'est celle qui a été défendue par Kant : Fichte représente la première de ces deux manières de voir : le droit existerait alors même qu'il n'y aurait point de morale !... L'excès opposé est représenté par Hegel qui identifie à tel point le droit et la moralité que l'homme n'a plus aucune mission à remplir. Toute la matière de la morale est contenue dans les institutions juridiques de la famille et de l'Etat, de sorte qu'en dehors de ces deux sphères l'homme moral n'existe pas (p. 320) ! »

Dans la première de ces deux conceptions, le droit (séparé complè-

tement de la morale) « n'est qu'une force aveugle, le règne du fait et de la puissance supérieure »: dans la seconde, la morale (confondue avec le droit) « est rabaissée et n'est plus que le mécanisme brutal de la contrainte légale (p. 321) ». Dans l'une comme dans l'autre, l'idée de force domine la pensée juridique. Ce sont précisément ces deux solutions, conclut l'auteur, qui ont jusqu'ici prévalu en Allemagne.

M. Aguiléra remarque que Kant a, le premier, dans ses *Eléments métaphysiques du droit*, séparé le droit de la morale, qu'il a donc ouvert la voie où Fichte s'est engagé. Rien de plus vrai. Il eût fallu, croyons-nous, ajouter que c'est son formalisme moral qui l'a conduit à cette erreur. Il avait d'abord très bien posé, par l'une de ses formules de l'impératif catégorique, le vrai principe, tout moral, du droit, la dignité de la personne fin en soi, d'où il est facile de tirer la légitimité et le devoir de défense individuelle, mutuelle, collective, et, par suite, la limitation réciproque des libertés. S'il a négligé d'appliquer à cette riche formule sa puissance d'analyse, c'est bien, semble-t-il, parce qu'il était préoccupé de construire un système de morale purement formelle.

ALAUX (J.-E.). — **Philosophie morale et politique** (in-8°, Félix Alcan).

Les études réunies en ce volume traitent, quelques-unes de morale théorique, la plupart de morale appliquée aux problèmes sociaux. Elles sont de diverses époques : conférences, lectures faites à l'Institut, articles de revues et de journaux. M. Alaux s'y applique à déterminer les rapports de la morale et de la politique, en distinguant, en séparant l'une de l'autre. A la politique il assigne pour objet le droit; à la morale, le bien. Mais la question du droit est aussi une question de morale, et des plus difficiles : de là les rapports des deux sciences.

Etudes de morale générale. — Ce sont les premières du volume. On y trouve, formulés avec précision, les principes bien connus de la morale spiritualiste. De ces principes, il en est deux sur lesquels l'auteur insiste, et que nous contestons. Comme tous les spiritualistes, il considère la liberté comme un fait de conscience. Selon nous, comme selon Kant, elle est l'objet d'une croyance liée à celle de l'obligation ; à quoi nous ajoutons que la critique de l'infini et, par suite, de l'universel déterminisme, en assure la possibilité. Il veut, comme tous les spiritualistes, que le bien soit le principe du caractère obligatoire de certaines actions. Nous tenons, avec Kant, que l'idée du bien, au sens absolu qu'elle prend en morale, suppose l'idée d'obligation et en dérive; ce qui n'implique d'ailleurs nullement, — nous pourrions l'établir, — le formalisme moral de Kant. Mais l'analyse même que fait M. Alaux de l'idée du bien témoigne contre sa thèse.

Ne dit-il pas que le bien est « ce qui doit être (p. 86) »? Que signifie, en cette proposition, *doit être*, si ce n'est : *doit être voulu?* N'est-ce pas définir le bien par le devoir? Plus loin il proteste, avec M. Janet, contre l'arbitraire de l'impératif catégorique, qui commande sans raison; puis, tout aussitôt, cherchant, de question en question, le pourquoi du devoir, il arrive à dire : « Il n'y a pas de pourquoi. Je dois, voilà tout. Cela est absolu (p. 95). »

Etudes de philosophie politique. — Il y en a une très éloquente et où nous retrouvons nos propres sentiments : *Les responsabilités solidaires* (écrite, en novembre 1870, à propos de la guerre avec la Prusse). Presque toutes les autres méritent l'attention, tant par l'importance des questions examinées que par la discussion sérieuse et bien conduite dont chacune est l'objet. Nous signalerons particulièrement celles qui traitent du rôle de l'Etat dans les questions économiques, du divorce, du serment en justice, de la vraie démocratie. M. Alaux y défend la propriété du sol, l'intérêt du capital, le régime du salaire. Il se prononce contre l'impôt progressif, où il voit l'oppression et la spoliation du riche. Il s'élève contre le mandat impératif, auquel il oppose le principe de l'indivisible souveraineté nationale. Il demande des conditions de capacité pour l'électorat (brevet d'études primaires) et pour l'éligibilité (l'une de nos licences). Il soutient qu'il n'y a rien à changer à la formule du serment, où le mot *Dieu* exprime très bien l'idée et le sentiment de l'absolu qu'il y a dans la justice. Il reproche à notre loi du divorce de ne point admettre le divorce par consentement mutuel, et de ne point permettre, quand le divorce est prononcé pour cause d'adultère, le mariage entre l'époux coupable et son complice. Ce libéralisme en matière de divorce nous paraît se fonder sur une fausse conception du mariage civil, assimilé, à tort, aux contrats civils quelconques, et, plus généralement, sur une conception inexacte de la séparation du droit et du bien, de la politique et de la morale.

AULARD (F.-A.). — **Science, patrie, religion** (brochure in-16, Armand Colin).

Les principes de 89 ont été vivement combattus, au commencenent du XIXe siècle, par les philosophes catholiques, Maistre et Bonald et leurs disciples, puis, par les saint-simoniens, initiateurs du mouvement socialiste contemporain ; puis, par Auguste Comte et les positivistes ; plus tard, par Renan et par Taine. Ils le sont aujourd'hui encore par nombre d'écrivains qui sont loin de professer les mêmes principes religieux. M. Aulard défend ces principes avec éloquence, mais sans faire remarquer, sans paraître comprendre le caractère commun qui réunit contre eux des adversaires venus de points très opposés. Ces principes sont, au fond, aprioriques ; ils relèvent de la foi rationnelle et morale. Le droit et

le devoir, qui lui est corrélatif, sont des idées, des croyances, non des faits d'observation. Comment la Déclaration des droits de l'homme serait-elle admise par les écoles empiriques ? Et dans ces écoles il faut mettre les catholiques aussi bien que les positivistes, car la révélation chrétienne qu'ils reçoivent d'une autorité regardée comme infaillible est, pour eux, la source tout extérieure et empirique de la vérité sociale.

M. Aulard tient avec raison que la Déclaration des droits a été « la formule de la grande révolte humaine contre la théocratie (p. 18) ». Il n'oublie pas le *Syllabus*. Il ne veut pas que les néo-mystiques le fassent oublier. Il met les étudiants en garde contre ceux qui « bafouent le parlementarisme (p. 19) », qui « reprochent à la Révolution de n'avoir été que le triomphe de l'individualisme (p. 22) ». En quoi nous l'approuvons fort. Mais pourquoi confondre religion et théocratie, catholicisme et christianisme ? N'y a-t-il pas un autre christianisme que celui qui « tend à restaurer l'antique servitude intellectuelle (p. 38) » ? Pourquoi méconnaître le rapport qui unit à la croyance religieuse, considérée en général, la croyance au droit et au devoir ? Pourquoi méconnaître la part du judaïsme et du christianisme, du Décalogue et de l'Evangile, dans l'histoire de la civilisation ? Pourquoi méconnaître l'immense rôle intellectuel, moral, social, qu'a joué dans le monde cette renaissance du christianisme qui s'est appelée la Réforme ?

BRIDEL (Louis). — **Le droit des femmes et le mariage, études critiques de législation comparée** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Bridel examine, en ce volume, quelles sont les réformes à opérer dans le droit civil et dans le droit de famille pour donner satisfaction aux légitimes revendications féministes. Il demande, en conclusion : — Que l'on efface de la loi les mots : « La femme doit *obéissance* à son mari », tout en conservant le principe que le mari est « le chef de la famille » ; — Que les deux époux soient soumis au même traitement au point de vue de la *fidélité* conjugale, dans le domaine du droit pénal comme en droit civil ; — Que l'on reconnaisse à la femme mariée sa pleine et entière *capacité* civile en faisant disparaître la nécessité de l'autorisation maritale ; — Qu'une sanction légale soit donnée à la disposition du code en vertu de laquelle le mari doit *entretenir* sa femme et ses enfants ; — Que l'on adopte comme régime légal et de droit commun celui de la *séparation de biens*, ou de l'indépendance mutuelle des époux ; — Que, dans tous les cas, et quel que soit le régime quant aux biens, l'on reconnaisse et l'on garantisse à la femme mariée la libre disposition du *produit de son travail* ; — Que l'on donne un fort droit de *succession* au conjoint survivant ; — Que l'on remplace les mots « puissance paternelle » par *autorité parentale*, et que

les droits de la mère soient reconnus à côté de ceux du père ; — Que lorsque l'autorité parentale lui est dévolue, la mère soit légalement traitée comme le père, en ce qui concerne les *attributs de l'autorité parentale :* droits d'éducation, de garde, de correction, d'usufruit et d'administration ; — Qu'à la mort du père, la mère soit de plein droit *tutrice* de ses enfants mineurs ; — Que les femmes mariées, ou non, puissent être nommées tutrices et membres d'un conseil de famille : la *tutelle* cessant d'être envisagée comme une charge dont la femme soit déclarée incapable à raison de son sexe ; — Que l'on abroge les dispositions légales qui excluent les femmes du droit de servir de *témoins* dans les divers actes publics et privés.

Les réformes proposées par M. Bridel semblent très justes quand on envisage l'homme et la femme uniquement comme de simples individus. Mais dans le mariage, ils cessent d'être de simples individus pour constituer un groupe : la famille. Et ce groupe, notons-le, est établi en vue des enfants, non dans l'intérêt de l'un ou de l'autre des époux. Il faudrait donc savoir si l'homme et la femme peuvent conserver dans la société familiale tous leurs droits, toute leur indépendance d'individus ; si les responsabilités résultant de leur vie nouvelle ne leur imposent pas l'obligation d'en sacrifier quelque chose ; si cette obligation ne diffère pas naturellement, nécessairement, selon le sexe ; s'il est possible de la mieux exprimer dans la loi que par les formules traditionnelles d'*obéissance* due par la femme et de *protection* due par le mari. Les féministes devraient considérer que ces formules se rapportent à la spécialisation des capacités et des fonctions générales des deux sexes dans la famille ; que celle de l'obéissance, qui les choque, s'expliquant par celle de la protection, peut recevoir un sens où n'entre aucune atteinte à la dignité, à la liberté de la personne, comme telle.

DOLLFUS (CHARLES). — **Les problèmes : problème économique, problème international, problème religieux** (in-8°, Fischbacher).

En cet ouvrage, M. Dollfus s'est proposé de dégager les données essentielles des trois problèmes économique, international et religieux. Il n'en a, dit-il, entrevu que des solutions relatives ; mais il ne croit pas qu'il puisse y en avoir d'autres pour des hommes.

Problème économique. — L'auteur réfute l'utopie collectiviste. Il montre qu'elle méconnaît la nature humaine. « Le rêve des collectivistes néglige l'égoïsme. Il ressemble à celui que ferait un astronome qui prétendrait organiser les cieux en éliminant la force centripète pour ne conserver que la force tangentielle (p. 16). » Il montre que la loi d'offre et de demande, qui régit l'échange et qui détermine le prix de tout service et de tout produit « résulte de la nature des hommes et de la nature des choses (p. 43) ». Mais il faut comprendre, dit-il, que, si les lois et les formules économiques sont vraies, il y a

d'autres lois et d'autres formules qui le sont aussi : « celles qui expriment, non le rapport des produits et des services entre eux, mais celui des hommes en tant que membres d'une commune espèce, d'une même famille » (p. 86). De là, l'association libre, l'assistance et l'assurance mutuelles. Nulle autre solution à chercher. Donc, conclut M. Ch. Dollfus, « agrégez-vous, associez-vous, poussière d'individus, pour travailler, comme pour vous aider là où le travail manquera, où le salaire ne suffira pas aux besoins les plus stricts de l'existence matérielle (p. 143) ».

Problème international. — L'auteur tient que le problème international ne peut se résoudre que par la réconciliation de l'Allemagne et de la France, et que le progrès de la civilisation est au prix de cette réconciliation. Comment est-elle possible? Par la restitution de la Lorraine à la France et par l'autonomie de l'Alsace, dont le rôle est celui d'intermédiaire entre la France et l'Allemagne.

Problème religieux. — M. Dollfus établit sans peine que l'anthropomorphisme est la loi de toute religion. « Renoncer, dit-il, à revêtir Dieu des attributs humains, cela reviendrait à ne plus pouvoir penser, ni sentir Dieu (p. 236). » Mais l'anthropomorphisme est en contradiction avec les attributs métaphysiques de Dieu; il ne peut exprimer l'être infini que relativement à nous, en son lien avec le fini humain. Nous ne pouvons donc plus lui accorder qu'une valeur relative et subjective. Il nous faut reconnaître que nous sommes dupes d'une apparence, quand nous prenons pour la puissance et la loi universelles, telles qu'elles existent en elles-mêmes, la manière dont elles « se reflètent en nos âmes sous des traits humains (p. 252) ». Cette illusion détruite, la religion ne peut subsister qu'à une condition, c'est que l'homme qui s'était vu en Dieu, voie et sente Dieu en lui, le voie, le sente dans sa loi, dans la loi de son humanité (p. 251); c'est qu'au Dieu transcendant soit substitué le Dieu immanent. Telle est, selon M. Dollfus, la solution du problème religieux.

Il y a certainement, dirons-nous, contradiction entre l'idée d'infini et l'anthropomorphisme; mais l'auteur nous paraît mettre la réalité où est l'illusion et *vice versa*. C'est précisément l'idée d'infini qui est illusoire, parce que, sous sa première forme, l'espace, elle dépend des lois de notre sensibilité. L'anthropomorphisme, au contraire, est une induction rationnelle et parfaitement légitime, naturellement liée à celle qui nous fait admettre qu'en tout être des trois règnes, la conscience, à un degré quelconque, est la vraie et dernière réalité.

DURKHEIM (ÉMILE). — **De la division du travail social** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Les idées maîtresses de ce livre sont que la morale a sa source dans la vie sociale, qu'elle se développe et progresse avec la vie sociale ; que la vie sociale résulte de la solidarité; qu'il y a deux espèces de

solidarité : l'une fondée sur la similitude des consciences, et que l'auteur appelle *mécanique*, l'autre qu'il désigne sous le nom d'*organique* et qui dérive de la division du travail social; que la division du travail s'accroît, par suite de l'accroissement du volume et de la densité des sociétés; que la solidarité organique tend, par suite, à devenir prépondérante; qu'elle est le principe du progrès moral et juridique. Nous allons dire brièvement notre pensée sur chacune de ces propositions.

La morale a sa source et le principe de son développement dans les faits sociaux. — M. Durkheim prend l'effet pour la cause et *vice versa.* C'est des instincts moraux innés que naissent les faits sociaux. C'est l'invention, l'initiative d'une conscience individuelle qui dégage ces instincts, les traduit en préceptes clairs et précis. Ces préceptes sont accueillis par les autres consciences, qui y retrouvent comme leur propre voix, nettement articulée. C'est par ces préceptes moraux et par les idées et les sentiments qui s'y associent, que progressent les sociétés. Ainsi se fondent et s'étendent les religions. Nous retrouvons ici les deux principes de M. Tarde, lesquels s'accordent parfaitement avec l'innéité morale : l'invention et l'imitation.

Il y a deux espèces de solidarité, qui se fondent, l'une sur la similitude des consciences, l'autre sur la division du travail. — La première est, selon nous, essentielle et fondamentale ; car elle dérive de la nature morale de l'homme. C'est elle qui fonde vraiment la société. Le nom de *mécanique* que lui donne notre auteur nous semble malheureux : en la présentant comme artificielle, il en donne la plus fausse idée. La solidarité qui vient de la division du travail doit lui être subordonnée, parce qu'elle est contingente et variable ; on n'y peut voir qu'un moyen extérieur, qu'une condition extérieure de la vie humaine, résultant des rapports de l'homme avec la nature. L'extrême importance qne lui accorde M. Durkheim vient du rôle qu'elle joue en biologie, de la tendance positiviste à assimiler la science sociale à celle des êtres vivants, à donner un sens littéral à cette expression figurée : *organisme social.* C'est la solidarité organique de l'auteur qui est artificielle et qu'il faudrait appeler mécanique.

La division du travail s'accroît, par suite de l'accroissement du volume et de la densité des sociétés. — Elle a bien d'autres causes. M. Gumplowiez la fait venir primitivement de la guerre et de la domination où la guerre aboutit; et c'est bien là une de ses origines. La division du travail peut être imposée par la force ; elle peut l'être par la croyance religieuse; elle l'a été souvent par la force et la croyance religieuse réunies. Libre, telle que l'entendent les économistes, il faut la rapporter à l'accord des intérêts particuliers, mais en comprenant que l'accord des intérêts est ici l'occasion du contrat, cet accord de volontés qui se reconnaissent également soumises à la loi morale. Comment s'accroît-elle ? Par l'invention qui fait naître de nouveaux modes de travail, de nouveaux accords d'intérêts, de nouvelles applications de la justice contractuelle.

La solidarité organique tend à devenir prépondérante. — Nous le contestons absolument. Il ne se peut que la prépondérance n'appartienne pas à la solidarité qui naît de la communauté de conscience, c'est-à-dire des caractères spécifiques de l'homme. Les deux solidarités sont d'ordre différent, elles résultent de rapports différents entre les hommes. En fait, on ne voit nullement qu'il y ait opposition entre elles, que la solidarité dite organique vienne prendre la place de la solidarité dite mécanique. Ce qu'on voit, au contraire, c'est que la division du travail, en perfectionnant le mécanisme de la production et de l'administration, en augmentant, par suite, la richesse et la sécurité générales, fortifie et développe, en résultat, la communauté des idées et des sentiments, la similitude des consciences. Elle n'est, à vrai dire, qu'un moyen pour ce but, comme la production pour la consommation, comme l'administration publique pour la vie privée.

La solidarité organique est le principe du progrès moral et juridique. — On peut accorder qu'elle donne naissance à de nouvelles applications de la morale et du droit, en raison des rapports nouveaux qu'elle établit. Mais il nous semble inconcevable que l'on attende de la division du travail, les règles d'une éthique nouvelle, une formule nouvelle de l'impératif catégorique, qui serait à substituer à celles de Kant et de Jésus-Christ.

GIDE (Charles). — **L'idée de solidarité en tant que programme économique** (broch. in-8°, V. Giard et E. Brière).

L'idée de solidarité a pris aujourd'hui, en sociologie, une place considérable; elle tend à s'y substituer à l'idée de liberté et de droit individuel; des faits de plus en plus nombreux en démontrent l'importance et la font pénétrer dans tous les esprits. M. Gide passe en revue brièvement les formes sous lesquelles la solidarité sociale s'est jusqu'ici présentée et celles sous lesquelles elle peut et doit se présenter dans l'avenir. Il distingue, en son développement, trois phases successives. Dans la première, « elle est fatale, inconsciente, automatique ». Dans la seconde, elle peut, tout en conservant son caractère fatal, devenir volontaire « en ce sens que les hommes acquièrent la claire conscience du lien qui les unit et loin de regimber contre lui, y acquiescent de bonne grâce (p. 7) ». Dans la troisième et dernière, toute coercition disparaît, et « il ne reste plus que cette libre coopération qui résulte du concours des volontés (p. 8) ». Les promoteurs du système coopératif se distinguent de l'école libérale par le rôle qu'ils accordent à la solidarité ; de l'école socialiste, par l'idéal de solidarité libre qu'ils poursuivent et s'efforcent de réaliser. La pauvreté du milieu moral où elle se développe explique pourquoi la solidarité tend à prendre la forme coercitive, moralement inférieure, qui s'appelle le socialisme d'État, au lieu de se constituer sous sa forme libre, qui est l'association coopérative.

En cette brève analyse de l'idée de solidarité, l'auteur n'a pas, croyons-nous, distingué assez nettement de la solidarité fatale, qui vient de la nature, la solidarité organisée et imposée par l'Etat. La première est évidemment étrangère au droit. La seconde doit lui être soumise : elle peut donc être ou n'être pas légitime selon les limites où elle est renfermée, selon les objets auxquels elle s'applique. Cette distinction nous parait très importante ; car, à nos yeux, la sociologie n'est pas une physiologie, mais une morale des sociétés. La solidarité socialiste n'est pas seulement inférieure en qualité et en valeur à celle qui résulte du système coopératif ; elle doit être absolument condamnée comme absolument contraire à la morale juridique.

GIDE (CHARLES). — **Le mouvement coopératif en France dans les dix dernières années** (broch. in-8°, Bordeaux, imprimerie veuve Cadoret).

En cette brochure, M. Gide fait l'historique et expose l'État actuel des sociétés coopératives ; il montre les obstacles qui s'opposent à leur développement ; il remarque que, malgré de brillantes adhésions, le mouvement coopératif n'a rencontré en France que peu de sympathies, et qu'à son égard, l'attitude des trois écoles libérale, catholique et socialiste, a été dédaigneuse ou hostile. L'école libérale, « encore plus conservatrice que libérale », raille les vastes ambitions et espérances de réforme attachées à la coopération (p. 20). Léon XIII, dans sa fameuse Encyclique sur la condition des ouvriers, « passe sous silence les sociétés coopératives de toute nature » dans l'énumération qu'il fait des diverses formes d'associations ouvrières « propres à aider à la solution de la question sociale (p. 21) ». Les socialistes prétendent que la coopération « n'est qu'un appât tendu par les bourgeois pour détourner les ouvriers de la poursuite de leurs véritables intérêts et les engager sur une fausse piste qui n'aura d'autre issue que de conduire quelques-uns d'entre eux dans les rangs de leurs exploiteurs (p. 23) ».

L'opposition sourde ou déclarée avec laquelle est accueilli par les trois écoles le mouvement coopératif n'a rien, semble-t-il, qui doive surprendre. L'école libérale, qui est habituée à observer et à analyser les faits économiques existants, qui se plaît à en établir la raison d'être, la légitimité, la nécessité, ne saurait être bien disposée à admettre que la liberté, la raison et la conscience humaines puissent en produire de nouveaux, capables d'amener un changement sérieux dans les rapports industriels. L'école catholique se soucie peut-être médiocrement d'atteindre en son principe et de supprimer l'antagonisme résultant du salariat, pour la raison toute simple que cet antagonisme peut fournir à l'Eglise l'occasion précieuse d'exercer son pouvoir spirituel par l'arbitrage et la médiation et d'établir ainsi son

influence et son autorité à la fois sur les employeurs et les employés, c'est-à-dire sur la société tout entière. Quant à l'école socialiste, son but est absolument opposé à la paix et à la solidarité librement organisée des trois facteurs de la production ; elle ne peut voir dans la participation et la coopération qu'un remède illusoire, sans portée, sans valeur, au prix de la révolution qu'elle rêve pour le quatrième Etat, qu'un moyen bourgeois inventé par l'infâme capitalisme pour empêcher cette révolution justicière qu'elle attend de la guerre de classes.

GREEF (G. DE). — **Les lois sociologiques** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

La plus grande partie de cet ouvrage a déjà paru en une brochure dont nous avons rendu compte dans l'*Année philosophique* de 1892. Le présent volume ne contient que deux chapitres nouveaux : VI, *Lois sociologiques composées* ; VIII, *Lois sociologiques progressives et régressives.*

L'objet de l'auteur est de compléter l'œuvre sociologique d'Herbert Spencer et celle d'Auguste Comte, en donnant la classification naturelle des phénomènes sociaux et de leurs lois. Cette classification qu'ils ont « négligée » et dont ils ont même « nié l'utilité et la possibilité », est, selon lui, « la base indispensable de la Statique et de la Dynamique, de la Structure et de l'Evolution collective (p. 142) ». Il distingue sept espèces de lois sociologiques élémentaires : 1° les lois économiques ; 2° les lois génésiques (relatives aux rapports sexuels, familiaux, à la population en général) ; 3° les lois esthétiques ou relatives aux arts ; 4° les lois relatives aux croyances et aux sciences ; 5° les lois relatives aux mœurs et à la morale ; 6° les lois relatives aux rapports juridiques ; 7° les lois relatives à l'organisation politique. De là sept espèces de sciences sociales particulières, qui se rangent dans un ordre hiérarchique, d'après leur degré de complexité et de spécialité. L'économique est la première, la plus simple et la plus générale ; la politique, la dernière, la plus spéciale et la plus complexe.

Elles ont entre elles des rapports directs ou indirects : de là des lois sociologiques composées, régissant l'action directe ou indirecte des phénomènes les plus simples et les plus généraux sur les plus complexes et les plus spéciaux, et la réaction directe ou indirecte de ces derniers sur les premiers.

M. de Greef explique par cette action et cette réaction des phénomènes sociaux appartenant à des classes différentes, l'évolution progressive et la régression des sociétés. Il rappelle les lois du progrès et de la décadence biologiques et psychiques notamment celles qui régissent le développement, l'affaiblissement et l'extinction de la mémoire ; et il en rapproche les lois sociologiques progressives et

régressives. Ainsi, les fonctions et organes relatifs à chacune des sept classes de phénomènes sociaux se forment naturellement à la suite les uns des autres suivant leur ordre de complexité et de spécialité croissantes. Leur déformation régressive suit l'ordre inverse : « l'organisation politique décline avant l'organisation juridique, celle-ci avant la structure morale, laquelle se dégrade avant les institutions scientifiques ; ces dernières à leur tour s'effondrent antérieurement aux formes artistiques dont le déclin précède celui de la vie familiale qui s'évanouit avant la débâcle économique après laquelle les sociétés retombent dans les modes incohérents et simplement automatiques des formes primitives (p. 174). »

Ces vues sur la classification des phénomènes sociaux nous paraissent très intéressantes ; les positivistes doivent y voir un progrès sérieux de méthode pour la sociologie, telle qu'ils la comprennent ; mais les observations sur lesquelles elles s'appuient gardent leur valeur et peuvent trouver leur explication dans une doctrine philosophique très différente de celle de Comte ou de Spencer.

GRÉGOIRE (LÉON) — **Le pape, les catholiques et la question sociale** (in-12, Perrin).

L'objet que s'est proposé M. Grégoire, en ce volume, est de faire connaître le mouvement social catholique. Il en raconte d'abord les origines jusqu'au moment où Léon XIII en prit la tête par l'encyclique *Rerum novarum*. Lamennais, F. Huet et Leplay en sont les précurseurs ; Ketteler, évêque de Mayence, en est le premier et véritable initiateur. Les chefs du mouvement furent, en France, M. de Mun ; en Autriche, le baron de Vogelsang ; en Suisse, M. de Curtins.

En quoi consiste le mouvement social catholique ? En une double réaction, « d'une part, contre le droit romain, d'autre part, contre la philosophie dont sont issus les principes de 1789 (p. 34) ». Il était naturel qu'il obtînt l'approbation du Vatican. « Le droit romain fut toujours suspect à l'Église ; elle lui adressait ce double reproche, de fournir aux légistes des armes contre elle et de fournir aux riches les éléments d'une législation d'où l'esprit chrétien était exclu. Une réaction contre ce droit païen est un hommage à l'Évangile. Et quant au droit moderne (*jus novum*), un certain nombre de ses maximes sont l'objet des anathèmes du *Syllabus*. Les auteurs du mouvement social catholique reprenaient une guerre que l'Église elle-même avait jadis déclarée ; comment Rome eût-elle pu les désavouer (p. 39) ? »

Comme le montre M. Grégoire, les contrastes que présente l'histoire de l'Église au XIXᵉ siècle ne sont qu'apparents. Le *Syllabus* de Pie IX, qui nie le droit moderne, n'est pas en contradiction avec l'Encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII, qui demande à la *Somme* de saint Thomas d'Aquin la solution de la question sociale ; il y trouve son complément. Tout comme le *Syllabus*, l'Encyclique sur la condi-

tion des ouvriers nous ramène au moyen âge. Il est clair qu'elle condamne le libéralisme en économie politique, comme le *Syllabus* le condamnait en politique. La théorie du salaire mesuré aux besoins des travailleurs et celle de l'intervention de l'État dans les relations du capital et du travail, l'une et l'autre anti-économiques, disons *socialistes* (bien que le mot ait été répudié), sont désormais entrées dans l'enseignement officiel de l'Église; elles sont devenues son dogme social.

Le résultat de cet enseignement doit être, selon notre auteur, d'ouvrir au catholicisme une voie nouvelle au bout de laquelle est le triomphe. Ainsi se prépare l'alliance de l'Église avec les pauvres, c'est-à-dire avec les masses. Et l'on peut prévoir le jour où « ces masses, qui feront la loi, supprimeront pour l'Église les innombrables entraves dont l'embarrassèrent les régimes anciens (p. 263) », où « l'héritage de la bourgeoisie passera à la théocratie (p. 261) ». Le dogme de l'infaillibilité papale aura permis à l'Église de rompre les liens divers (avec les dynasties et avec les classes dirigeantes et possédantes) qui gênaient la liberté de ses mouvements et mettaient obstacle à son évolution démocratique et sociale.

GUMPLOWICZ (Louis). — **La lutte des races, recherches sociologiques,** traduit par Charles Baye (in-8°, Guillaumin).

M. Gumplowicz se rattache aux idées d'Agassiz et de A. de Gobineau sur le polygénisme et l'inégalité des races humaines. Sa conception du processus naturel de l'histoire est très opposée à l'évolutionnisme spencériste. Le point de départ de ce processus est, selon lui, l'hétérogène et non l'homogène, le groupe ethnique et non l'individu. Quelle est, se demande-t-il, la base de l'histoire naturelle de l'humanité? Est-ce l'individu? Non; car, d'une part, le libre arbitre, s'il est atribué à l'individu, est incompatible avec cette histoire; d'autre part, « il serait absolument impossible de démontrer la régularité du processus historique en se fondant sur la *nécessité* des actes accomplis par les individus (p. 35) ». Mais il y a dans l'histoire de l'humanité des éléments stables assujettis à des lois inflexibles, et sur lesquels on « peut édifier des *calculs* ». Ces éléments sont les groupes ethniques et sociaux. Ce n'est qu'en étudiant la manière d'agir de ces proupes, « leurs diverses espèces et leurs diverses formes, leurs mouvements et leurs évolutions (p. 37) », que l'on peut faire de l'histoire une science naturelle. L'existence « d'innombrables bandes humaines recouvrant primitivement la terre habitable » est un « de ces faits primordiaux dont aucune science ne peut se passer (p. 60) »; la sociologie trouve en ce fait la limite de son horizon ; elle n'a pas à remonter au delà.

M. Gumplowicz admet le polygénisme des langues et des religions comme celui des races humaines. Le polygénisme des langues « se déduit de l'impossibilité de ramener les langues connues à une langue

primitive *unique* (p. 116) ». « Les langues débutent comme débute l'humanité elle-même. C'est par un nombre très grand de langues que les hommes primitifs commencent à exprimer leurs pensées. Au fur et à mesure que les relations se multiplient et se développent, certaines langues disparaissent sans laisser de traces, ou sont mises au nombre des langues mortes; d'autres survivent et ne cessent de gagner du terrain et d'affirmer leur puissance (p. 138). » La religion étant, comme la langue, « une conséquence du Penser (p. 137) », elle a dû prendre naissance, comme la langue, partout où il y a eu des hommes et dès qu'il y en a eu; d'où la multiplicité primitive des religions, qui, de même que celle des langues, s'explique facilement au point de vue du polygénisme.

On voit que, selon notre auteur, la lutte darwinienne pour la vie a pour effet, non d'augmenter, mais de réduire le nombre des types primitifs de races, de langues, de religions. C'est comme lutte entre groupes qu'elle est le principe du mouvement historique. Elle naît du désir constamment et universellement éprouvé par tout élément ethnique ou social puissant de « faire servir à ses buts tout élément faible qui se trouve dans son rayon de puissance ou qui y pénètre (p. 159) ». Le seul processus, toujours le même, de l'histoire est l'assimilation par la guerre d'éléments hétérogènes (p. 183). Dans la guerre seule et dans la domination qui en résulte est l'origine de la division du travail et, par suite, du développement de la civilisation.

Ce livre sur la *Lutte des races* est d'un esprit singulièrement original et vigoureux. Il peut faire réfléchir les métaphysiciens qui voient dans l'homogène primitif de Spencer l'explication satisfaisante de toutes choses, et les sociologistes qui, de l'histoire, envisagée comme science naturelle, prétendent tirer une doctrine de progrès moral et social. L'erreur de M. Gumplowicz est précisément, selon nous, dans cette assimilation du mouvement des sociétés à un processus naturel et fatal, assimilation qui mène à bannir de l'histoire l'individualité humaine et ses attributs spécifiques, c'est-à-dire ses sentiments altruistes, son idée apriorique d'obligation morale, les initiatives créatrices et fécondes de son génie et de sa conscience. Cette conception naturaliste de l'histoire en est, à vrai dire, la négation.

HAUTEBORNE (MATTHIAS). — **Aurore ou crépuscule ?** (in-12, Perrin).

M. Hauteborne est, en réalité, optimiste : à la question qu'il a prise pour titre de son livre, et qui semble indiquer un doute, il répond finalement, tout pesé : *Aurore !* Le temps actuel n'est pas un crépuscule ; car il y constate « d'incomparables progrès, d'une part, dans la science et la théorie pure ; de l'autre, dans les conditions matérielles de l'existence humaine ». Il est vrai que, « dans les idées morales de la masse et dans les institutions sociales ou politiques, les progrès sont si insignifiants ou même si défigurés par des erreurs séculaires

ou des préjugés nouveaux, qu'ils équivalent en partie à des reculs ». Mais « un diagnostic attentif de l'état des esprits » lui permet de penser que « le bien l'emportera sur le mal, si l'on ne perd pas courage (p. 268) ».

M. Hauteborne entend par bien le retour à Dieu, par retour à Dieu, le retour à la foi catholique. C'est la foi catholique qui seule peut et doit, selon lui, assurer le progrès moral et social, le mettre en harmonie avec le progrès intellectuel. Il est plein de courage et d'espérance. Il prophétise une ère nouvelle, où « un seul trône sera debout, celui du Pape, du Roi spirituel » ; où « partout seront établies des constitutions analogues à celles de l'Amérique, avec des tribunaux d'arbitres, jugeant les différends des nations ». Il voit les « démocraties » en marche vers de splendides destinées, « sous la conduite de la Science et de la Papauté (p. 262) ».

En ce livre se révèlent les aspirations et ambitions que les enseignements de Léon XIII ont éveillées chez les catholiques d'esprit ouvert et généreux. Nous y remarquons une vive critique du divorce, qui tend à abaisser la moralité de la femme, et qui, en faisant de la famille une association que l'on peut rompre, « prépare le chemin à ceux qui prêchent l'*assimilation* complète de l'homme et de la femme, leur indépendance réciproque et l'abolition définitive de la famille elle-même (p. 86) ; — une apologie de la foi catholique présentée comme « une hypothèse très vraisemblable, la plus vraisemblable de toutes (p. 219) » ; — des vues qui nous paraissent, — en grande partie, — fort justes sur les tendances actuelles de la science et de la philosophie : notamment, sur le fantôme de la Nature « désormais exorcisé (p. 148) », sur les idées de force et de matière « battues en brèche par la physique (p. 150) », sur les éléments du monde extérieur considérés comme « analogues à l'âme (p 152) », sur la contingence physique qu'il faut bien reconnaître sous les lois et les nécessités que découvre la science, et d'où résulte la possibilité de « cette contingence morale appelée *liberté* chez l'homme (p. 153) ».

Ces tendances de la science et de la philosophie nous éloignent certainement du matérialisme, du positivisme et du panthéisme. Mais nous ne voyons pas qu'elles nous ramènent, comme le croit M. Hauteborne, à un christianisme immobilisé dans sa dogmatique traditionnelle.

JOLY (HENRI). — **Le combat contre le crime** (in-12, Léopold Cerf).

Cet ouvrage fait suite aux études antérieurement publiées par le même auteur sur la psychologie et la sociologie criminelles. Le premier volume de cette excellente série, le *Crime*, est de 1888 ; le second, la *France criminelle*, de 1889. M. Joly avait montré, dans le premier, que le crime est presque toujours un fait d'entrainement graduel, débutant par le vice, continuant par le délit, s'accroissant, s'accélé-

rant, se répandant indéfiniment par l'association irrégulière et malfaisante; — dans le second, que l'agent par excellence de l'association criminelle est le déclassement, qui fait sortir tant d'individus de la place qu'ils occupent ou auraient dû occuper dans l'organisation de la société stable et laborieuse. Dans le *Combat sur le crime*, il expose la théorie de la répression et de la vie pénitentiaire qui doit se tirer des conclusions auxquelles il est arrivé sur les origines du crime et de l'association criminelle.

Le système pénitentiaire pour lequel il se prononce, sur de solides raisons, est le régime cellulaire; il y joint la libération conditionnelle et le patronage, qui, sans ce régime, seraient, à ses yeux, d'une médiocre efficacité. « La cellule bien entendue, dit-il, se prête à tout: à mettre fin aux mille formes de l'association criminelle, à organiser la régénération morale en même temps que la punition des condamnés à préparer leur sortie de prison et leur rentrée dans la société libre (p. 296). » Ses réflexions sur l'influence démoralisante des tours, sur l'abus des courtes peines, sur la recherche de la paternité, sur le jury, sur la transportation et les déceptions qu'elle a produites, sur la peine de mort et les peines perpétuelles, nous paraissent mériter la plus sérieuse attention.

On sait que M. Tarde, pour donner satisfaction aux déterministes, croit pouvoir substituer l'identité personnelle à la liberté comme fondement de la responsabilité pénale, alléguant que l'identité personnelle est une idée positive, donc indéniable, tandis que la liberté est une idée métaphysique, donc contestable. Sur quoi nous avons fait observer que le sentiment de la liberté est, comme fait psychologique, aussi clair, aussi observable, aussi positif que celui de l'identité personnelle, et que ce sentiment suffit en criminologie, la liberté métaphysique pouvant être laissée en dehors des questions pratiques de responsabilité, absolument comme l'identité métaphysique et substantielle de la personne (1). Nous trouvons la même remarque dans le livre de M. Joly. « Métaphysiquement, dit-il, l'idée de personne est au moins aussi obscure ou obscurcie que l'idée de liberté; pratiquement, la liberté est aussi évidente et aussi respectée que la personne (p. 26). »

JOLY (Henri). — **Le Socialisme chrétien** (in-12, Hachette).

Ce titre de l'ouvrage: *Socialisme chrétien* n'est pas tout à fait exact. *Socialisme catholique* eût mieux convenu, car il s'y agit, en réalité, des idées socialistes qui se sont produites, à diverses époques, dans l'Eglise catholique. L'auteur définit avec précision ce qu'il entend par idées socialistes. « Est socialiste, dit-il, quiconque charge les pouvoirs sociaux d'organiser la production, la circulation, la distribution ou la consommation des richesses... Parmi les socialistes, l'un visera sur-

(1) Voyez l'*Année philosophique*, année 1890, in-8°, Félix Alcan, p. 339.

tout la liberté du travail, et il demandera qu'on mette des conditions particulières à l'exercice de toutes les professions ; l'autre aura surtout en vue la communication gratuite du capital ou un mode d'association forcée entre le capital et le travail... Un autre exigera que la loi impose un minimum de salaire, une proportionnalité de ces mêmes salaires aux besoins du jeune homme ou du vieillard, du célibataire ou de l'homme marié (p. 239). »

M. Joly est nettement opposé, et selon nous avec toute raison, au socialisme ainsi entendu. Il montre, par des citations concluantes, que, d'après cette définition, le mouvement catholique qu'on a appelé *social* (représenté en Angleterre par Manning, Baghshawe, en Allemagne par Ketteler, Moufang, Hitze, Haffner, en Autriche par Vogelsang, Kuefstein, Weiss, etc., en France par la Tour du Pin-Chambly, de Mun, etc.) mérite réellement le nom de *socialiste*, parce que les principes que défendent ses chefs et qui sont contraires à la liberté économique se confondent avec ceux des socialistes antichrétiens. Mais il tient et il s'applique à établir que le pape Léon XIII n'a pas admis ces principes et qu'il n'en a rien fait entrer dans son encyclique sur la condition des ouvriers. Nous croyons que sur ce point il est dans l'erreur. L'Encyclique contient ces propositions, dont le caractère socialiste nous paraît évident : que le travail est la source unique d'où procède la richesse des nations ; que l'Etat doit donc faire en sorte que de tous les biens que les travailleurs procurent à la société il leur en revienne une part convenable ; que, pour être légitime, le salaire ne doit pas dépendre uniquement des libres conventions des patrons et des ouvriers, mais qu'il doit être suffisant pour faire subsister ces derniers.

L'étude de M. Joly sur l'histoire des idées sociales dans le catholicisme est fort intéressante. Nous signalerons particulièrement le chapitre III où l'on peut voir combien est éloignée des principes de la morale rationnelle et juridique la doctrine de saint Thomas sur le droit de propriété. Dans cette doctrine à laquelle l'Eglise catholique voudrait, semble-t-il, ramener les peuples, l'esclavage et le partage du sol en propriétés individuelles sont envisagés l'un et l'autre comme des conséquences de la chute, comme des institutions que la perte de l'innocence primitive a rendues nécessaires.

LEROY-BEAULIEU (ANATOLE). — **Israël chez les nations** (in-12, Calmann Lévy).

En cet ouvrage, richement documenté, nous avons une critique raisonnée et solide de l'antisémitisme, si solide qu'elle paraîtra certainement décisive à tout lecteur de bonne foi.

« Il y a dans l'antisémitisme, dit l'auteur, du vieux et du neuf, du moyen âge archaïque et du socialisme chimérique, des instincts réactionnaires et des passions révolutionnaires (Préface, p. VI). » Ce que nous y voyons, nous, c'est du vieux, c'est de la réaction, unique-

ment. — Et le socialisme lui-même, chrétien ou antichrétien, est-il vraiment autre chose? — L'antisémitisme est une réaction du moyen âge, un anachronisme aussi ridicule qu'odieux, la forme la plus honteuse de l'esprit de contre-révolution. Mais il n'est pas d'origine française ; il n'est conforme ni à nos principes, ni à notre génie national ; c'est du dehors qu'il nous est venu, d'outre-Rhin, « de la vieille Allemagne, toujours prompte aux querelles confessionnelles et toujours imbue de l'esprit de caste ; de la nouvelle Allemagne, toute gonflée de l'orgueil de race et dédaigneuse de tout ce qui n'est point tudesque (p. 3) ».

Ce type juif, que raillent et méprisent nos antisémites cléricaux, est, — comme M. Leroy-Beaulieu le montre en d'excellentes pages, — l'œuvre de leurs pères, l'œuvre de ceux dont ils cherchent à rallumer les passions. Ce type physiologique, psychologique et moral, qui l'a formé? C'est le ghetto; ce sont les chrétiens, leurs lois civiles, leur droit canon, leur clergé et leurs princes. « Deux choses surtout ont fait le juif et lui ont donné sous toutes les latitudes, un aspect particulier, l'isolement séculaire et le rituel traditionnel, la séquestration sociale et les pratiques religieuses. Le juif n'est pas le produit naturel d'un sol ou d'un climat ; c'est un produit artificiel, le produit d'une double tradition et d'une double servitude. Il a été élaboré par deux agents opposés : par le confinement auquel nous l'avons soumis, par les observances auxquelles lui-même s'est astreint. Il a été fait en partie par nos lois, en partie par les siennes ; on pourrait dire qu'il a été façonné, de compte à demi, par nos canonistes et par ses rabbins (p. 141). »

LETOURNEAU (Ch.). — **L'évolution littéraire dans les diverses races humaines** (in-8°, L. Battaille).

L'objet de ce livre est de « marquer les phases principales par lesquelles la littérature a passé », d'en « scruter la genèse, en la poursuivant jusqu'à une époque extrêmement lointaine où les manifestations de l'esthétique, non seulement n'avaient nul besoin de l'écriture, des lettres, mais, parfois même savaient se passer de mots (préface, p. VII) ».

La conclusion que l'auteur en dégage est que le caractère de la littérature n'est qu'un reflet de l'état social, et qu'il en suit pas à pas et rigoureusement « les métamorphoses progressives et régressives (p. VII) ».

L'ouvrage est divisé en trois sections : 1° la littérature dans les races nègres (littérature des Mélanésiens et des races noires d'Afrique); 2° la littérature des races jaunes (littérature des Polynésiens, des Peaux-Rouges, du Pérou et du Mexique, des Mongols inférieurs, de la Chine et du Japon); 3° la littérature des peuples de race blanche (littérature des Égyptiens, des Kabyles, des Arabes, des Juifs, des

Indous, des Perses, des Grecs, des Romains, des Européens barbares, Finnois, Slaves, Germains et Celtes, des Européens du moyen âge). Il se termine par un chapitre sur la littérature moderne et contemporaine et sur l'avenir de la littérature.

Nous ne pouvons suivre M. Letourneau dans ce voyage d'exploration à travers les littératures des divers temps et des diverses races, ni signaler ce qu'il en a rapporté d'intéressant, de curieux, de précieux. Nous devons remarquer que, dans le chapitre consacré à la littérature juive, il fait preuve d'une passion étrangère à l'esthétique. Il a de la peine à trouver quelque chose de bon dans la Bible. Il accorde que les prophètes ne sont pas « sans une certaine élévation»; mais « mais ils sont toujours furieux s'ils ne sont désolés : ce ne sont que lamentations et imprécations, où une très large place est faite à la divagation (p. 297) »; mais les psaumes « expriment le très petit nombre de sentiments, à la fois violents et étroits, qui ont suffi à remplir l'âme d'Israël (p. 295) »; mais les Proverbes, l'Ecclésiastique et l'Ecclésiaste « ont un fond bien médiocre (p. 300) », et, dans ce dernier écrit « litanie de dictons pessimistes » on ne trouve qu'une pensée philosophique : « celle où l'auteur se demande si vraiment il existe une différence essentielle entre l'homme et l'animal (p. 301). »

M. Letourneau voit dans la littérature la manifestation de l'état social. En constatant cette vérité, qui n'est pas nouvelle, on n'exprime pas tous les rapports de la littérature et de la société. Il faut admettre leur mutuelle dépendance, l'action et la réaction qu'elles exercent l'une sur l'autre. Si la littérature reflète les changements sociaux, elle peut aussi les préparer et les déterminer. Tantôt elle les suit, tantôt elle les précède. On ne peut méconnaître dans l'évolution littéraire une suite de facteurs individuels, qui sont, pour la société, agents de progrès et de décadence.

LORIA (ACHILLE). — **Les bases économiques de la constitution sociale**, trad. de l'italien par A. BOUCHARD (in-8°, Bibliothèque historique et politique, Félix Alcan).

On sait que Harrington voyait dans la constitution politique un produit des rapports économiques. M. A. Loria reprend, développe et élargit cette thèse. Ce n'est pas seulement la constitution politique qui, selon lui, dépend de l'état économique, c'est la morale, c'est la religion, c'est le droit. Dans les sociétés actuelles, remarque-t-il, existent deux classes distinctes : l'une, la classe capitaliste, qui « vit sans rien faire » de revenus toujours croissants; l'autre, beaucoup plus nombreuse, la classe salariée, qui « travaille sans vivre, du moins d'une vie humaine (p. 1) ». Cette division en deux classes s'explique par la limitation de la propriété foncière, transformée en privilège; et l'origine de ce privilège est la suppression des terres libres où le travail peut s'établir et entreprendre une culture pour son propre

compte. L'auteur explique que la suppression de la terre libre ou l'exclusion de la masse de l'humanité de la possession de la terre a été obtenue, « d'abord, au moyen de l'esclavage ou du servage, puis par la réduction du salaire, enfin par l'appropriation exclusive du terrain de la part du capital (p. 8) ». De là l'établissement de la propriété capitaliste ; de là le partage du produit collectif « en deux fractions, le salaire du travail et le revenu de la propriété » ; de là la « scission de l'humanité en une classe d'exploités et en une classe d'exploiteurs ».

Une fois établie, la propriété capitaliste a besoin, pour se maintenir ; d'une série d'institutions *connectives*, destinées « à la garantir contre toute réaction de la part de ceux qui sont exclus de la possession de la terre, à assurer l'acquiescement de ses victimes et à les empêcher de recourir à l'insurrection ou de se livrer à des excès (p. 9) ». Ces institutions connectives, ou du moins les plus importantes d'entre elles sont la morale, le droit et la constitution politique. L'objet que s'est proposé M. Loria est de montrer comment elles sont « dominées dans leur essence même » par les rapports économiques, comment « elles découlent, par une logique fatalité, des conditions de persistance du revenu capitaliste (p. 423) ». La première de ces institutions, la morale, consiste en une série de règles que la classe propriétaire établit uniquement par intérêt, qu'elle « instille artificiellement » dans les esprits : d'abord, contre l'égoïsme des travailleurs pour les maintenir dans l'obéissance; ensuite, contre l'égoïsme immédiat de ses propres membres, pour empêcher « les excès qui provoqueraient, avec la révolte des opprimés, la ruine de la propriété elle-même (p. 22) ». Mais la coaction morale ne suffit pas pour contenir toutes les actions humaines « dans l'orbite tracée par la loi de cohésion capitaliste (p. 74) ». De là la nécessité d'imposer des peines, « non plus imaginaires, mais matérielles » et de recourir à cette seconde institution connective, « plus forte et plus précise », le droit. Mais le droit ne peut remplir son office de garantie pour la propriété, si les travailleurs peuvent le modifier à leur avantage; il faut donc qu'elle conquière et retienne tout entier en ses mains le pouvoir de créer et d'appliquer les lois. C'est ainsi que la constitution politique, complément nécessaire du droit et de la morale, « forme la couronne la plus resplendissante de la propriété (p. 122) ».

Tel est le système hors duquel M. Loria déclare qu'il ne saurait y avoir de sociologie scientifique. Il nous semble presque inutile de dire que, malgré les faits que son érudition réunit pour l'appuyer, ce système ne peut supporter un examen sérieux, parce qu'il méconnait, au point de vue psychologique, des éléments essentiels de la nature humaine : sentiments altruistes et esthétiques naturels, idées aprioriques de devoir et de droit, croyances nées de ces sentiments et de ces idées; au point de vue économique, l'incontestable valeur de l'épargne, comme pénible et comme utile, comme sacrifice et comme service, d'où résulte le droit du capital à une rémunération.

NOVICOW (J.). — **Les luttes entre sociétés humaines et leurs phases successives** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Novicow est darwiniste : il tient que la lutte pour l'existence est un phénomène universel; qu'elle existe donc chez les hommes, comme chez les animaux. Mais il remarque : 1° que l'intelligence humaine étant supérieure à celle des animaux, la lutte humaine doit prendre et prend en effet des caractères particuliers; 2° que la lutte humaine se différencie nécessairement dans ses fins et dans ses procédés, selon le développement de l'intelligence et selon le développement des besoins. Envisagées dans leurs fins, les luttes humaines se distinguent en physiologiques, économiques, politiques et intellectuelles. La lutte est physiologique, quand elle a pour but de satisfaire le besoin de nourriture et le besoin génésique. Elle est économique quand elle a pour but de s'emparer des biens mobiliers ou immobiliers d'une population. Elle est politique, quand sa fin est la domination, la possession du pouvoir politique. Elle est intellectuelle, quand sa fin est l'extension des idées, des croyances, etc. Les luttes d'Églises, de sectes, d'écoles philosophiques, d'écoles artistiques, de langues, sont des luttes intellectuelles.

Cette division des luttes en physiologiques, économiques, politiques et intellectuelles n'a d'ailleurs rien d'absolu. Elles changent par gradations insensibles, et il est impossible de dire à quel moment précis se fait le passage d'une espèce à l'autre. Il faut, en outre, noter que, bien que l'évolution historique ait pour point de départ la lutte physiologique, et pour terme la lutte intellectuelle, elle ne parcourt pas ses phases dans un ordre invariable; — ainsi les guerres de religion du XVIe siècle ont précédé des guerres politiques et économiques; — et que, dans un grand nombre de circonstances, les luttes humaines nous présentent entremêlés, avec prédominance de l'un ou de l'autre, les trois éléments économique, politique et intellectuel.

Sur le rôle croissant de la lutte intellectuelle, M. Novicow fonde la solution du problème international par la fédération et la paix. Il fait observer, — et c'est l'idée maîtresse de son livre, — que, par sa nature, la lutte intellectuelle n'implique pas nécessairement la coercition, qu'elle n'exclut pas nécessairement les procédés pacifiques. Ceux qui regardent comme impossible l'organisation de la fédération et de la paix confondent à tort l'idée de lutte avec celle de violence. La lutte mentale n'est pas un fait nouveau; elle est même déjà « très vieille »; mais elle n'est pas encore « consciente » : elle le deviendra (p. 185). A l'intérieur de chaque société, le droit pénal et le droit civil ont substitué les procédés pacifiques de la lutte intellectuelle aux violences de la lutte physiologique. Pourquoi une substitution analogue serait-elle impossible dans les rapports des sociétés? Cette substitution, M. Novicow

la voit naître des progrès du droit international. Il s'agirait d'assurer l'organisation spontanée des nationalités naturelles, en accordant aux populations le droit de libre sécession et de libre annexion.

Il nous paraît inutile de montrer le caractère utopique d'un tel droit généralisé et considéré comme perpétuel. Il ôterait évidemment à l'État tout avenir, toute consistance, toute réalité : il en serait la négation, la négation de la solidarité spécifique et de la souveraineté qui résultent du contrat social, la négation des devoirs et des droits du citoyen. M. Novicow pousse l'individualisme jusqu'à méconnaître la nature de la société civile, les caractères par lesquels elle se distingue et doit se distinguer des libres associations qu'elle renferme en son sein. dont elle détermine les obligations, et qui se forment et se dissolvent au gré de leurs membres. Son utopie est une espèce du genre anarchie.

Un dernier mot sur ce livre curieux, abondant en idées secondaires intéressantes et que l'on peut séparer de la philosophie générale et de la philosophie sociale de l'auteur. M. Novicow a bien vu l'importance de la lutte intellectuelle. Mais nous lui reprochons de n'avoir pas distingué et mis à part la lutte morale, la lutte pour le droit, pour le règne de la justice et du bien, qui s'élève au-dessus des égoïsmes, même collectifs, et dans laquelle seule peuvent être mises les espérances de l'humanité. Il faut, en outre, comprendre, — ce qui échappe à l'optimisme naïf des utopistes, — que cette lutte pour le bien moral, pour le droit, ne pouvant se borner à l'emploi des moyens de persuasion, est elle-même une cause spéciale de prolongation de l'état de guerre, à cause des contradictions qui existent entre les consciences morales et juridiques, individuelles et collectives ; en d'autres termes, que la paix universelle et assurée dépend du triomphe universel et assuré de la justice, lequel dépend lui-même de la formation d'une conscience morale et juridique commune à tous les peuples.

RECOLIN (Ch.). — **Solidaires. Essai de sociologie chrétienne** (in-12, Fischbacher).

Ce livre est divisé en quatre parties. Dans la première, l'auteur traite du fait de la solidarité. Ce fait nous apparaît sous quatre aspects : l'évolution, l'hérédité, l'imitation, la division du travail.

Dans la seconde partie, nous passons du fait de la solidarité au devoir qui en dérive. « *Nul ne vit de soi*, tel est l'ordre de la nature ; *nul ne doit vivre pour soi*, tel est l'ordre de la conscience appliquée à traduire le fait en idée et à tirer le devoir de la réalité (p. 63). » Le devoir fondé sur la solidarité a trois ennemis : l'égoïsme, qui le nie ; l'humilité qui le déclare « plus grand que nos forces (p. 70) » ; le pessimisme, qui le condamne à l'impuissance, disant que toujours et fatalement, quoi qu'on fasse, « le mal l'emporte sur le bien (p. 64) ».

La troisième partie est consacrée aux applications de la morale de

solidarité. M. Recolin indique ces applications dans les rapports de la classe qui possède et de la classe laborieuse, dans l'éducation, dans le mariage, dans l'Église. Dans la quatrième partie, il déduit de la solidarité la croyance au salut universel.

Il nous parait qu'en cette étude sur la morale et la théodicée de la solidarité, l'auteur méconnaît entièrement l'idée de la liberté et de la responsabilité individuelles, l'idée et le sentiment de la justice. Il ne comprend ni le devoir envisagé dans sa forme impérative, ni l'inviolable droit de la personne considérée comme fin en soi.

Il donne un sens littéral et panthéiste aux expressions par lesquelles saint Paul compare l'Église au corps humain, les divers offices remplis dans la société religieuse aux fonctions diverses de l'œil, de la main, etc. Il veut donc que les hommes soient vraiment les organes d'un même être vivant : des organes, c'est-à-dire de simples moyens pour la vie générale de ce grand organisme. Il est donc, par la conception de la solidarité qu'il transporte des sciences naturelles dans la morale, la sociologie et la religion, très logiquement opposé à la morale criticiste et à l'eschatologie conditionaliste ; il doit l'être également à la politique libérale.

Faut-il discuter sérieusement le reproche qu'il fait à Kant, dans une note, de faire du *moi* « une substance inattaquable, un domaine entouré de murs, où se dresse seul, dans le silence, comme un cyprès sur un tombeau, le rigide *impératif catégorique* (p. 4) »? Eh! si le *moi* est attaquable, pénétrable, soumis à toutes les influences ; s'il n'est pas une unité distincte, isolée de tout le reste, il n'y a plus de liberté ; rien n'échappe au déterminisme. Si le devoir perd son caractère de « rigide impératif », il n'est plus qu'un mot vide d'idée ; il ne faut plus parler que d'intérêt, d'attrait, de passion.

RICARD (Xavier de). — L'esprit politique de la Réforme (in-12, Fischbacher).

Il y a dans l'*Esprit des lois* un chapitre intitulé : « Que la religion catholique convient mieux à une monarchie, et que la protestante s'accommode mieux d'une république. » Le livre de M. de Ricard nous offre un commentaire fort intéressant de ce chapitre. Il en ressort clairement que l'esprit du catholicisme est monarchique et aristocratique ; que celui de la Réforme de XVIe siècle est démocratique et républicain ; qu'il y a donc opposition naturelle de principes entre la république et la religion du pouvoir spirituel et de la foi passive, d'une part, et, d'autre part, entre la monarchie et la religion du libre examen et du sacerdoce universel. C'est ce qu'ont très bien senti les rois qui, dans notre pays, se sont trouvés appelés par l'histoire, par les circonstances à se prononcer entre les deux religions. Ils ne se sont pas trompés sur les conséquences politiques contraires qu'elles ne pouvaient manquer de produire avec le temps. Demandez-vous pour-

quoi la Réforme, à sa naissance, sous François I[er], fut accueillie par la persécution ; pourquoi Henri IV a acheté, pour lui et pour sa race, au prix d'une abjuration sans sincérité, la possession mieux assurée et plus paisible du trône. Vous verrez qu'il y a, pour ces faits, une explication très simple, et qu'on n'en saurait trouver de meilleure : c'est la raison d'État monarchique.

Nous signalerons à l'attention du lecteur le ferme jugement que porte M. de Ricard sur la politique intérieure de Henri IV, sur « l'illusion de l'édit de Nantes » qui « fut la grande fatalité de la Révolution du XVI[e] siècle », qui lui fit perdre « l'intelligence de sa destinée, la conscience de son génie, toute sa force et toute sa vertu (p. 93) ».

RICHARD (GASTON). — **Essai sur l'origine de l'idée de droit** (in-8°, Ernest Thorin).

M. G. Richard est très résolument opposé à la philosophie criticiste du droit. Elle fait consister le devoir précis, strict, à respecter l'inviolabilité de la personne humaine et dans cette inviolabilité, elle met l'essence du droit ; voilà ce qu'il ne peut souffrir. Car alors, dit-il, le devoir n'a d'autre contenu précis que le droit : « le droit repose donc sur lui-même, c'est-à-dire en dernière analyse, sur l'affranchissement de la conscience individuelle, érigée en juge suprême de la conduite (*Introduction*, p. X). »

Sans aller plus loin, nous disons : Oui, le droit est le contenu du devoir ; oui, le droit repose sur lui-même ; et il en est de même du devoir ; il ne faut pas chercher en l'un la condition, l'explication de l'autre. Devoir et droit sont deux idées premières, irréductibles, ou plutôt deux faces inséparables d'une même idée. Mon devoir est le droit de l'autre, et le devoir de l'autre est mon droit. Cela n'implique pas que droit veuille dire conscience affranchie du devoir envers autrui, juge suprême de la conduite envers autrui ; au contraire. L'auteur ne prend pas garde que c'est précisément la corrélation si claire et si nécessaire du devoir et du droit qui exclut l'affranchissement de la conscience, au mauvais sens d'individualisme égoïste qu'il donne à cette expression.

M. Richard tient que le contenu du devoir est « le sacrifice, le don de soi à autrui, la charité », et que le devoir, ainsi compris, est le fondement et la condition du droit. « Le devoir est de se donner; il y en a une raison logique et téléologique, c'est qu'il est impossible de se prendre rationnellement pour terme de son action et de vivre vraiment en renfermant toute sa vie en soi... Mais on ne peut communiquer que l'énergie que l'on possède. On ne peut distribuer que les richesses dont on a la propriété, répandre que la science que l'on a acquise. Par conséquent, nul ne peut être vraiment charitable si sa libre activité altruiste ne lui est garantie... Le droit est donc, non le contenu, mais la condition logique et même physique du devoir (p. XI). »

L'auteur aurait dû s'appliquer un peu mieux à définir les termes et à analyser les idées. Le mot *droit* a plusieurs sens : il faut les distinguer et aussi voir comment on passe de l'un à l'autre. Le droit, nous dit-on, est, non matière du devoir, mais condition de l'activité altruiste. Il n'est, répondrons-nous, condition de l'activité altruiste que parce qu'il est d'abord matière du devoir. Si B respecte chez A l'activité altruiste, c'est parce que cette activité est comprise dans l'inviolabilité personnelle de A, c'est parce que B se reconnaît le devoir de considérer et de traiter A comme une fin en soi. C'est donc le droit, matière du devoir, disons le devoir de droit, qui assure la liberté de l'altruisme en l'empêchant de se suicider par l'aveugle don ou abandon de soi à autrui, en s'opposant à l'absorption de la personne dans un vaste organisme pour lequel elle ne serait qu'un moyen. Que faut-il entendre par ce don de soi, qui est, selon M. Richard, le contenu du devoir? S'il n'est pas absolu, à quelle limite s'arrête-t-il, et d'où vient cette limite? S'il est absolu, n'est-ce pas l'aliénation de toute liberté et de toute propriété? La charité ne s'épuise-t-elle pas d'un seul coup en cet acte de désappropriation? Qu'a-t-elle encore à faire et à donner? N'est-elle pas, dès lors, réduite forcément à l'obéissance absolue, passive, telle que le catholicisme a voulu la réaliser dans ses couvents?

Socialement, le mot *droit* signifie contrainte à remplir des obligations. L'auteur, qui s'en tient à cette idée de contrainte explique comment, selon lui, elle dérive de celles d'arbitrage, de garantie, d'incrimination et de dette; à quoi nous n'avons rien à objecter. Mais autre chose est cette contrainte, autre chose le droit même, qu'elle suppose et qu'elle a pour objet de faire respecter.

TOLSTOI (Léon). — **Le salut est en vous** (in-12, Perrin).

On sait que Tolstoï résume le christianisme dans les préceptes du Sermon de la Montagne, et que de l'un de ces préceptes, entendu au sens littéral : *Ne résistez pas au méchant*, il tire la condamnation absolue de la défense personnelle ou collective, donc de toute guerre, de toute police intérieure, de toute action judiciaire, de toute répression des vols, fraudes, violences, meurtres, crimes ou délits quelconques, par suite de tout gouvernement, de toute organisation politique. L'objet de son nouveau livre est de défendre cette doctrine de la non-résistance contre les objections de ceux qui la repoussent.

Il y a, selon Tolstoï, trois conceptions de la vie : 1° vie personnelle ou animale ; 2° vie sociale ou païenne ; 3° vie universelle ou divine. D'après la première conception, « la vie de l'homme est comprise dans sa seule personnalité » ; la satisfaction des appétits personnels en est l'unique but. D'après la seconde, « la vie de l'homme est comprise non seulement dans sa personnalité, mais dans un ensemble et une gradation de personnalités : la famille, la tribu, la race, l'Etat » ; au

pur égoïsme animal s'est superposé l'égoïsme collectif. D'après la troisième, « la vie de l'homme n'est comprise ni dans sa personnalité, ni dans un ensemble et une gradation de personnalité, mais dans le principe et la source de la vie : Dieu (p. 94) » ; l'égoïsme animal et l'égoïsme collectif de la vie païenne sont entièrement sacrifiés ; l'amour est le seul principe d'action ; d'où la non-résistance au mal. En la succession de ces trois conceptions de la vie consiste toute la philosophie tolstoïste de l'histoire. « Toute la vie historique de l'humanité n'est autre chose qu'un passage graduel de la conception de la vie personnelle animale à la conception sociale, et de celle-ci à la conception divine (p. 95). »

Voilà une série historique qui ne satisfait guère l'esprit. Nous voyons bien que de la conception personnelle à la conception sociale le passage a pu être graduel par l'extension et la socialisation progressives de l'égoïsme. Mais il ne peut évidemment l'être de la conception sociale à la conception divine : ne s'agit-il pas ici d'un principe nouveau, qui doit, non plus se subordonner l'ancien, le dominer, mais l'exclure absolument, par conséquent d'une entière révolution psychologique et morale? A cette révolution s'opposent, non seulement l'égoïsme animal, non seulement les affections particulières qui ont transformé l'égoïsme animal et d'où sont sortis les divers égoïsmes collectifs, mais encore un principe d'action, dont Tolstoï ne tient pas compte, auquel il ne donne aucune place dans sa psychologie et dans sa philosophie de l'histoire, qu'il confond sans doute (c'est chez lui le *fons erroris*) avec l'égoïsme et l'affection particulière; un principe d'action spécifiquement humain, que l'amour de soi-même enveloppe, mais qu'il en faut distinguer, même chez le sauvage ; un principe d'action qui a été le grand facteur du mouvement historique, qui a créé la famille, la propriété, l'échange et l'État, toutes les institutions sociales et politiques : le sentiment du droit.

Il est à remarquer que Tolstoï donne du Sermon de la Montagne, notamment du précepte de non-résistance, une interprétation pharisienne. Il en considère, non l'esprit, mais la lettre qui tue. Le Sermon de la Montagne est la loi morale des sentiments. La résistance que Jésus condamne est celle de la vie animale, de la passion égoïste, qui, en toute circonstance, tend à corrompre celle qui se fonde sur le droit.

ZIEGLER (Th.). — **La question sociale est une question morale**, traduit de l'allemand par G. Palante (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Ziegler admet les principes généraux des socialistes. Il ne trouve rien que de vrai dans leur critique de l'ordre économique libéral, rien que de légitime dans leur aspiration à un ordre social nouveau. En un mot, il entend comme eux le problème social et la solution que ce

problème doit recevoir. Mais il voit les difficultés de réalisation; et il se sépare d'eux sur la méthode, qui, selon lui, doit être pacifique et morale. Il repousse les moyens révolutionnaires. Créez par la révolution, dit Marx, un nouveau milieu social, et de cette transformation extérieure naîtra le changement de l'être intérieur et moral. M. Ziegler nie cette influence du dehors sur le dedans; il tient, au contraire, que, pour atteindre le but, c'est sur le dedans qu'il faut agir, en développant dans les âmes un esprit moral nouveau, qu'il appelle l'esprit social, par opposition à l'esprit individualiste où lui paraît être la source du mal. Tel est le sens du titre : *La question sociale est une question morale.*

L'auteur fait consister la moralité dans l'esprit social, c'est-à-dire dans le dévouement, l'immoralité dans l'égoïsme; et de cette conception résulte, pour lui, la condamnation du régime libéral ou individualiste, la condamnation de l'économie politique, qui s'est, dit-il, séparée complètement de l'éthique, en faisant de la libre concurrence l'unique loi de la vie sociale, du profit et de la rente, c'est-à-dire de l'égoïsme, l'unique ressort de tout échange (p. 18).

Cette conception de la moralité est très simple; elle n'est pas nouvelle : c'était celle de Louis Blanc. Elle est, à nos yeux, absolument fausse, parce que l'idée du droit n'y a pas de place. L'économie politique n'est pas séparée de l'éthique, car c'est précisément à l'éthique qu'elle emprunte les droits de propriété, de contrat et d'échange sur lesquels elle se fonde. M. Ziegler ne prend pas garde que le ressort de l'activité industrielle libre, désigné assez grossièrement par les économistes sous le nom d'*intérêt personnel*, ne se réduit pas à un pur égoïsme; qu'il comprend, avec le mobile intéressé, des sentiments de nature essentiellement morale : 1° le sentiment du droit, qui ne se confond nullement avec l'intérêt; 2° le sentiment des devoirs envers soi-même, devoirs de conservation, de respect et de développement; 3° le sentiment des devoirs de famille qui résultent des responsabilités assumées d'époux et de parents et des dettes contractées de vie et d'éducation; 4° le sentiment des devoirs plus généraux d'amitié, d'association libre et d'humanité. Tous ces sentiments, avec les ambitions légitimes et les affections généreuses qui s'y lient, forment le domaine de la vie privée, ce qu'on peut appeler la sphère de la responsabilité économique. C'est tout cela qui constitue le régime de la libre concurrence et qu'anéantirait le socialisme.

Aucune .question n'est vraiment approfondie dans le livre de M. Ziegler; et l'on y peut relever plus d'une contradiction. C'est ainsi qu'après avoir remarqué que la fameuse *loi d'airain* a cessé d'être prise au sérieux, puisque les socialistes allemands eux-mêmes la déclarent « indémontrable et même fausse », il ne laisse pas d'en invoquer les effets contre l'individualisme économique et de montrer dans les manouvriers et les femmes des classes inférieures « l'armée de réserve » qu'elle fournit au capital.

IV

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET CRITIQUE

ADAM (Ch.). — **La philosophie en France : Première moitié du XIXe siècle** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Adam distingue, en France, dans la première moitié du XIXe siècle, — et c'est l'idée qui caractérise son ouvrage, qui en fait l'originalité, — trois écoles philosophiques dont les méthodes et les doctrines, profondément différentes, rappellent la division d'Auguste Comte en philosophie *théologique*, *métaphysique* et *positive*. A la première appartiennent Bonald, Maistre, Lamennais; à la seconde, Maine de Biran, Ampère, Royer-Collard, Cousin, Jouffroy; à la troisième, Saint-Simon, Fourier, Pierre Leroux, Jean Reynaud, Auguste Comte. Si l'on prend le mot école en un sens assez large, cette classification peut se justifier, et M. Adam l'explique très bien. « Y a-t-il rien de plus théologique que les doctrines de Bonald, de Joseph de Maistre et de Lamennais tout d'abord?.... Et la métaphysique de Maine de Biran et de Royer-Collard, de Victor Cousin et de Jouffroy, n'a-t-elle pas ses abstractions réalisées, ses vaines entités, comme la scolastique du moyen âge? Enfin, les autres doctrines, celles de Saint-Simon et des saint-simoniens, puis de Fourier, puis de Pierre Leroux et de Jean Reynaud, et surtout d'Auguste Comte, n'ont-elles pas toutes la prétention, plus ou moins justifiée, de ne faire appel qu'à la science, c'est-à-dire à des faits positifs et à des lois également positives, sans jamais sortir de la nature et de l'humanité (Préface, p. 9)? »

Ce qui frappe en cette histoire des trois écoles, c'est la sévérité de l'auteur pour la seconde et sa sympathie pour la troisième. Il reproche aux métaphysiciens de l'éclectisme d'être demeurés étrangers aux sciences, au sentiment religieux et aux études sociales. « Les éclectiques auraient dû être à la fois, pour bien faire, des savants, des croyants et de véritables amis de l'humanité : ils n'ont été ni des hommes de science, ni des hommes de foi, ni même des hommes au sens largement humain de ce mot, mais seulement de brillantes et éphémères individualités (p. 270). » Au contraire, les chefs des doctrines positivistes et socialistes comprirent et proclamèrent, — ce que sentaient déjà assez clairement, au début du siècle, les écrivains du

parti théologique, — que la philosophie, désormais, « serait scientifique, serait religieuse, serait sociale, ou ne serait rien du tout ».

Telle est l'opinion de M. Adam sur nos spiritualistes et nos positivistes français. Nous ne la partageons pas. Nous n'avons, pour les premiers, on le sait, qu'une assez médiocre admiration; leur pensée s'enferme en des limites qui ne témoignent pas de sa puissance; sauf un très petit nombre, ils manquent d'esprit d'invention; ils accordent trop d'autorité au sens commun. Mais si insuffisantes que l'on estime leur psychologie, leur logique, leur morale et leur métaphysique, il faut reconnaître qu'ils ont travaillé, — il est vrai, sans creuser assez, — dans le vrai champ de la philosophie. Il n'en est pas de même du fondateur du positivisme, de celui en qui, d'après notre auteur, s'achève la troisième école. Oh! chez Comte, la philosophie est scientifique et sociale, disons aussi *religieuse*, au sens qu'il donnait à ce mot, mais en ce sens seulement. Elle n'était, certes, pour lui, rien du tout hors des généralités scientifiques et historiques coordonnées. Bossuet disait que dans le paganisme tout était Dieu excepté Dieu lui-même. Dans le positivisme, tout est philosophie excepté la philosophie elle-même.

BRUNETIÈRE (FERDINAND). — **Études critiques sur l'histoire de la littérature française**. Cinquième série (in-12, Hachette).

M. Brunetière est le plus philosophe de nos critiques littéraires. En tout ce qu'il écrit se montre la préoccupation des idées générales. Toutes ses études sur l'histoire de la littérature française contiennent des vues philosophiques, ont une portée philosophique. Mais il en est trois, dans le volume de la cinquième série, qui, par la nature des sujets traités, ont tout droit à une place dans notre revue bibliographique de l'année 1893 : *La philosophie de Bossuet; La critique de Bayle; La formation de l'idée de progrès*.

Ces trois belles études forment comme trois parties, trois chapitres, d'un même livre. La philosophie de Bossuet, qu'il faut chercher surtout dans le *Discours sur l'histoire universelle*, c'est la doctrine de la providence, telle que le catholicisme l'enseigne. Bossuet l'expose avec une admirable éloquence, lui donne une forme achevée, la défend contre l'idée de l'immutabilité des lois de la nature, qu'il voit naître du cartésianisme. Grâce à lui, elle domine l'esprit français au XVIIe siècle. C'est sous un aspect très différent que l'esprit français se présente au XVIIIe siècle; si différent qu'on le prendrait pour l'esprit d'un autre peuple, d'une autre race. L'idée de providence a cessé d'être prise au sérieux : ce sont les idées de tolérance et de progrès qui la remplacent. Elles règnent avec Voltaire, Diderot, d'Alembert, etc. Mais elles sont nées à la fin du XVIIe siècle; c'est dans ce temps même qu'elles apparaissent, en France même, dans la France soumise à la foi et à la théologie de Bossuet, en face de cette théologie, dont l'influence

s'emploie à la révocation de l'Edit de Nantes. Elles apparaissent, la première avec Bayle, la seconde avec Fontenelle; elles vont grandir, pendant que s'affaiblira et déclinera la foi religieuse, compromise et discréditée par l'odieuse Révocation, par les disputes du quiétisme et du jansénisme.

L'idée de tolérance ne nous vient pas d'Angleterre, comme on le dit souvent ; car le *Commentaire philosophique sur le « compelle intrare »* est de 1686 et a ainsi précédé de trois ans les lettres de Locke sur *la Tolérance*. Les Anglais la devaient donc à Bayle. Comment Bayle l'établit-il ? En séparant de la religion, qui est incertaine, la morale et l'institution sociale, qui sont nécessaires et dont le besoin est constamment senti. Il prouve l'incertitude de la religion par les variations de la métaphysique et de la théologie. Il fonde la morale sur le mal inhérent à la nature humaine et auquel il faut bien que l'individu et la société opposent un pouvoir réprimant.

L'idée de progrès n'a pas été trouvée par Fontenelle ; elle vient de Bacon et de Descartes. Mais avant Fontenelle, elle n'était appliquée qu'aux connaissances mathématiques et physiques. Avec lui, fortifiée par l'accroissement visible de ces connaissances, elle s'étend à toutes les branches de l'activité intellectuelle; elle prend la haute direction de l'esprit humain ; elle s'appuie sur les méthodes qui font découvrir les lois de la nature, sur la solidarité des diverses sciences reliées entre elles; et de là naît un état mental nouveau, étranger et bientôt hostile aux croyances religieuses.

Tout cela est bien vu, bien compris, mis en vive lumière. Mais pourquoi ce titre : *Philosophie de Bossuet ?* Il n'y a pas de philosophie de Bossuet. Bossuet était trop attaché à la tradition théologique, — c'est M. Brunetière lui-même qui le dit, — pour avoir des idées personnelles et originales. Il ne voulait ni en permettre aux autres, ni s'en permettre à lui-même. La Bruyère l'a appelé *père de l'Eglise :* l'expression n'est pas exacte. Les pères de l'Eglise sont ceux qui ont fondé la théologie de l'Eglise. Bossuet s'est appliqué uniquement à la conserver. La philosophie que l'on trouve en ses écrits est tirée, ici de Descartes et de saint Thomas (psychologie et métaphysique), là du Livre de Daniel (philosophie de l'histoire). Elle n'est en réalité que de l'apologétique.

CHAIGNET (A.-Ed.). — **Histoire de la psychologie des Grecs**, t. V (in-8°, Hachette).

C'est le dernier volume du grand et savant ouvrage que l'auteur a consacré à la philosophie grecque. Il contient l'exposé des doctrines psychologiques des derniers représentants de l'école d'Alexandrie, Amélius, Porphyre, Iamblique, Théodore d'Asiné, Plutarque, Syrianus, Proclus, Hermias, Ammonius, Damascius, Simplicius, Priscien, Olympiodore. « Les derniers Alexandrins, dit M. Chaignet dans un

avertissement, sont méconnus parce qu'ils sont peu connus et pour ainsi dire inconnus. J'ai essayé de les faire mieux connaître, au risque de dépasser la mesure qu'impose le cadre d'une histoire générale. »

On ne saurait trop remercier et féliciter M. Chaignet d'avoir appliqué et attaché sa patiente érudition aux produits, mêmes inférieurs « du plus beau génie philosophique que le monde ait jamais connu ». Il était d'ailleurs naturel qu'il s'étendît sur la psychologie néoplatonicienne; car, pour lui, elle résume, absorbe et représente toutes les conceptions psychologiques des Grecs. « C'est, dit-il, non seulement la fin, mais la conclusion de cette longue succession de doctrines et de systèmes dont l'ensemble constitue le mouvement philosophique en Grèce (p. 423). » Le nom de Plotin marque, à ses yeux, le plus haut point qu'ait atteint le développement de la pensée grecque. Chez Plotin, il voit unis et fondus en une puissante synthèse les résultats les plus certains des systèmes antérieurs : l'Être immobile des Eléates, l'Unité pythagoricienne, principe des nombres; le Bien de Platon, placé au sommet des essences ; le νοῦς d'Anaxagore ; l'Acte d'Aristote opposé à la puissance; la vie, l'unité et la divinité de la nature des stoïciens (p. 5).

Quant aux successeurs et disciples de Plotin, ils manquaient, sans doute, d'originalité; mais ils ont bien mérité de la philosophie, en maintenant le caractère parfaitement et purement grec de la doctrine de leur maître. M. Chaignet tient qu'on ne rend pas justice à leur œuvre, et qu'à moins d'avoir, ce qu'ils n'ont eu ni les uns ni les autres, le génie de l'invention philosophique, ils ont fait ce qu'il y avait à faire, ce qu'il était utile, nécessaire de faire, et que, somme toute, ils l'ont bien fait. « Ils ont considéré la doctrine de Platon, identifiée par eux avec celle d'Aristote et vue à travers les principes de Plotin, comme l'expression parfaite et complète de la vérité sur tous les problèmes que se pose la philosophie ; ils l'ont exposée sous des formes plus développées, avec une méthode plus didactique, dans une langue plus claire; ils l'ont divisée et ordonnée plus logiquement (p. 7). »

Nous goûtons fort la conclusion du savant ouvrage. M. Chaignet y repousse, avec raison, le déterminisme absolu, appliqué à l'histoire des idées. Il ne peut, dit-il, admettre, ni la « prétendue loi d'évolution progressive et nécessaire des systèmes (p. 430) », ni « l'action causante des faits extérieurs sur l'origine et le développement de la philosophie (p. 434) ». Il explique l'opposition du néoplatonisme et du christianisme par celle qui existe entre la liberté du doute et de la recherche, méthode nécessaire de la philosophie, et le principe d'autorité spirituelle que la religion chrétienne apportait au monde. L'explication est sérieuse et, dans une certaine mesure, très exacte ; mais elle nous paraît insuffisante.

DELBOS (VICTOR). — **Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

Nous nous bornons à appeler l'attention sur ce très beau livre, ne pouvant, par une analyse forcément très brève, trop brève, donner l'idée de sa valeur. C'est la plus remarquable étude qui ait été faite en France sur la philosophie de Spinoza.

Les chapitres qui nous ont particulièrement intéressé et instruit sont ceux de la deuxième partie sur le problème moral considéré dans l'histoire du spinozisme. Il en est un que nous tenons à signaler : le chapitre II, où M. Delbos fait très bien ressortir l'opposition qui existe entre la philosophie de Spinoza et celle de Kant. Nous en détachons les passages suivants :

« La philosophie de Kant offre avec la philosophie de Spinoza un si frappant contraste, qu'on a peine d'abord à s'expliquer comment les doctrines allemandes issues du kantisme se sont si aisément pénétrées de l'esprit spinoziste. Ce qui est peut-être plus singulier, c'est que la philosophie de Kant ait pu naître et se développer dans une nation prédestinée au spinozisme par tous ses instincts intellectuels. On croirait volontiers que Kant a critiqué beaucoup moins la pensée humaine en général que la pensée germanique (p. 242). »

« L'opposition reste entière entre la morale de Spinoza et la morale de Kant. C'est qu'elle est entre les principes philosophiques sur lesquels reposent les deux morales. Dans l'univers, tel que le conçoit Spinoza, tout s'accomplit sous une loi d'identité à la fois intellectuelle et naturelle, de telle sorte qu'il n'y a pas, à proprement parler, de devoir, mais un développement dans l'être. Les notions de liberté et de nécessité, de raison et de nature, de vertu et de bonheur, de droit et de puissance, rapportées à l'absolu, sont entre elles entièrement convertibles : aussi est-ce pour l'homme le plus haut état que de comprendre dans la substance infinie et de réaliser le plus complètement possible dans son être propre, l'unité essentielle de ces notions. Pour Kant, au contraire, il s'agit, non pas de savoir ce qu'est l'Etre, mais de déterminer les lois de ce qui arrive et de ce qui est à faire. Or, dans la science et dans la vie, rien n'arrive, rien ne se fait que par synthèse; et des synthèses immédiates, par lesquelles nous percevons les objets, jusqu'à la synthèse suprême, qui n'est pas naturellement, qui doit être pratiquement, la marche de l'esprit est, non pas analytique, mais encore synthétique. D'où il suit que l'homme ne passe pas nécessairement d'une forme inférieure à une forme supérieure d'activité spirituelle, mais que la Raison s'impose à lui et en lui comme un devoir (p. 254). »

Cette comparaison des deux philosophies nous suggère une remarque qui est loin, semble-t-il, de s'accorder avec les vues méta-

physiques de M. Delbos. Dans la doctrine de Kant, l'opposition au spinozisme n'était pas assez radicale. La distinction du noumène et du phénomène laissait grande ouverte une porte qui devait lui permettre de rentrer dans la spéculation sous de nouvelles formes, et d'y rentrer en maître. Cette porte, une seule doctrine la ferme, le néo-criticisme, par la critique de l'infini, de la substance et de la nécessité universelle. Ce qui caractérise le panthéisme de Spinoza (le type de panthéisme le plus parfait), c'est que la connexion logique de ces trois idées y apparaît dans toute sa clarté et dans toute sa force, avec la nécessité de les admettre ou de les repousser toutes les trois.

DUMAS (G.). — **Tolstoï et la philosophie de l'amour** (in-12, Hachette).

On trouve, en cet ouvrage, une analyse exacte, intelligente et fort bien faite de la philosophie de Tolstoï. Les passages cités sont heureusement choisis : la plupart, dans les livres où la doctrine du célèbre écrivain est systématiquement exposée, tels que *Ma religion*, *Ma confession*, *De la vie*, etc. ; quelques-uns, dans ses premiers romans. Il y en a de curieux tirés de lettres inédites.

M. Dumas pense, avec raison selon nous, qu'il n'y a pas « scission entre le romancier et le philosophe (Introduction, p. X) » ; que « Tolstoï, sans rester le même depuis son premier roman jusqu'à ses derniers ouvrages, a vécu cependant sur un même fond de doctrine » ; que « sa pensée d'aujourd'hui ne diffère de celle d'hier que parce qu'elle est plus complète et que du demi-jour de la tendance elle est venue à la pleine lumière de l'idée (p. XII) ». Il ne se trompe pas non plus sur le caractère essentiel de la philosophie qu'il résume, sur la place qu'il faut lui assigner dans la classification des doctrines. Elle nie la personnalité divine et la vie future : elle doit être classée parmi les systèmes panthéistes. « Tolstoï est arrivé d'emblée au panthéisme... C'est ainsi qu'il apparaît dans les *Cosaques* en 1852 et dans l'opuscule intitulé *Trois morts* en 1859 ; mais il n'a jamais abandonné cette philosophie première... Il est panthéiste dans *Ma religion*, il est panthéiste dans la *Vie*, et ces deux ouvrages datent d'hier (p. 184). »

M. Dumas applaudit à ce panthéisme. Il sait gré à Tolstoï de « son unité rationnelle », si éloignée des efforts par lesquels le kantisme tente, avec ses deux raisons, « de nous refaire, sous les noms de loi morale, de sanctions, d'immortalité, une religion révélée avec des dogmes, des mystères et toute une théologie (p. 187) ». Il lui reproche seulement d'attribuer à Jésus et de trouver dans l'Evangile son propre rationalisme, par une exégèse arbitraire et qu'on ne peut prendre au sérieux. Il remarque que Jésus croyait « à un Dieu personnel et à l'immortalité de l'âme (p. 196) » ; qu'il a connu, « quoi qu'on en ait dit, l'idée de justice (p. 199) » ; qu'il enseignait donc une

religion et une morale d'amour différentes du tolstoïsme où manque l'idée du droit aussi bien que celle des sanctions d'outre-tombe.

Tolstoï, dit notre auteur, « ne parle jamais du droit » ; c'est une idée dont il « ne se préoccupe pas » et qu'il « ne semble pas soupçonner ». Grave défaut qui, à nos yeux, condamne absolument le principe de l'amour, tel que l'a compris Tolstoï, et les conséquences qu'il en a tirées dans l'ordre domestique, politique et économique. De cette conception de l'amour M. Dumas fait une juste et excellente critique. « Celui qui aime sans raisonner la charité, sans reconnaître aucun ordre, aucune règle, sans considérer le mérite ou le démérite, conquiert au mépris du droit le plaisir divin du sacrifice. Le problème est encore plus grave si notre résignation, notre amour vouent au malheur d'autres êtres que nous. Ce chef de famille néo-chrétien, qui distribue au premier affamé venu le dîner de ses enfants pour goûter dans sa plénitude la joie de l'abnégation, est profondément immoral (p. 100). »

Mais comment ne voit-il pas le rapport qui existe entre cette doctrine, contraire à la morale juridique, et une métaphysique panthéiste qui ôte à la personne humaine toute valeur dans la nature?

FONSEGRIVE (G.-L.). — **François Bacon** (in-12, Lethielleux).

Nous remarquons, en ce volume, quelques vues fort justes sur l'utilitarisme de Bacon, sur son induction *per exclusiones et rejectiones debitas*, sur ses axiomes de généralité graduellement croissante, sur la contradiction inhérente à l'idée directrice de sa philosophie. « Bacon, dit-il, croit que l'expérience peut rectifier et purifier l'esprit; il ne voit pas que l'expérience n'arrive à l'esprit que par l'esprit lui-même, que l'expérience ne peut être, si elle n'est pensée, et, par suite, que le miroir de l'esprit ne doit pas être irrémédiablement faussé, si l'on veut qu'il puisse se laisser rectifier par une de ses propres pensées (p. 172). »

Il est certain que la foi enthousiaste de Bacon en l'expérience rectificatrice n'est pas bien conséquente à sa théorie des idoles. Mais, pour marquer le point où la contradiction est indéniable, il eût fallu distinguer les idoles de tribu des trois autres espèces. On doit reconnaître que l'expérience est très propre à contrôler les jugements spontanés et à écarter les erreurs qui ont leur source dans les idoles de caverne, de forum et de théâtre. Elle peut, en outre, nous aider à triompher même des idoles de tribu, mais à condition qu'elles ne forment qu'une partie de notre nature mentale, à condition que derrière les idoles innées, il y ait une raison innée capable de s'en affranchir.

Bacon n'avait certainement pas saisi les conséquences métaphysiques de ses idoles de tribu et de ses aphorismes sur la relativité des perceptions. Mais il ne faut pas chercher, dans ses ouvrages, un sys-

tème métaphysique. Nous ne croyons pas que M. Fonsegrive mette à la place qu'elle mérite, dans l'histoire de la pensée, la théorie baconienne des idoles. Malebranche en avait admirablement compris l'importance psychologique et morale : c'était ce qu'il goûtait et estimait le plus, — avec toute raison, — dans la philosophie du chancelier ; c'est à peu près tout ce qu'il en reste de vivant et de jeune.

M. Fonsegrive reproche à la morale de Bacon d'être « nettement antichrétienne », parce qu'elle se fonde sur ce principe, « que l'individu est partie d'un tout et que le tout vaut mieux que la partie » ; d'où résulte « pour l'individu l'obligation de se sacrifier au bien public (p. 302) ». Il ne prend pas garde que cette conception de la morale n'est nullement propre à Bacon ; qu'on la trouve, par exemple, dans les lettres de Descartes à la princesse palatine. Nous accordons volontiers que le reproche est fondé, vu que le christianisme, — l'observation est de notre auteur, et nous y souscrivons, — a fait de l'individu une fin, un tout, et ne permet pas de le considérer comme un moyen, comme une partie. Mais personne, au XVIIe siècle, ne l'eût compris. Le moi une fin ! voilà un langage qui eût étonné et scandalisé Pascal, Nicole, Bossuet, Fénelon. Voilà précisément qui eût semblé antichrétien comme divinisant l'amour-propre. Qu'est-ce à dire ? Que Kant a, le premier, dégagé nettement le vrai principe de la morale chrétienne, méconnu avant lui. Est-ce la conclusion de M. Fonsegrive ?

FOUILLÉE (ALFRED). — **Descartes** (in-12, Collection des grands écrivains français, Hachette).

M. Fouillée fait connaitre en ce volume, l'étendue et la fécondité du génie de Descartes. Il retrouve en lui, bien marquées, les principales tendances entre lesquelles se partage, de notre temps, la pensée philosophique : mécanisme, idéalisme, métaphysique de la volonté.

Le mécanisme cartésien est tiré de la définition de la matière par l'étendue. Il y a là une rupture complète avec l'ancienne physique, une révolution d'une superbe et admirable audace qui explique le mot de Hegel : « Descartes est un héros. » Il y a là aussi le principe d'erreurs sur lesquelles on ne doit pas fermer les yeux. Si la matière n'a d'autre attribut que l'étendue, la physique n'est qu'une géométrie : elle peut et doit, comme la géométrie, se déduire de principes simples et évidents. Ce n'est pas sur la méthode expérimentale qu'elle se fonde. La certitude est parfaite, pour Descartes, « lorsque nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autrement ». C'est la certitude de la géométrie. C'est donc celle qu'il cherche et prétend trouver en physique ; c'est celle que lui offrent les lois du mouvement, telles qu'il les conçoit, d'après l'immutabilité divine, dont elles sont, à ses yeux, des conséquences nécessaires. Cette confusion qu'il établit, pour la certitude et la méthode, entre la science des corps réels et celle des

figures, lui fait méconnaître les véritables conditions de la première. C'est ce que M. Fouillée aurait bien dû faire remarquer.

Ce n'est pas tout. Si la matière n'a d'autre attribut que l'étendue, elle est identique à l'espace; elle est donc continue et infinie; il n'y a donc pas de vide. Mais, pour expliquer le monde, l'étendue homogène ne suffit pas; il faut que le mouvement y engendre des figures, y crée des différences. Or, sans le vide, comment le mouvement peut-il se concevoir? Descartes répond qu'il peut et doit se faire selon des anneaux fermés; et voilà les tourbillons. M. Fouillée, qui est infinitiste, applaudit à ces déductions, au lieu d'en faire la critique, comme l'auraient exigé, selon nous, non seulement la philosophie, mais la science proprement dite. Il ne prend pas garde que de cette conception de la matière continue et infinie viennent les erreurs scientifiques de Descartes; qu'elle l'a empêché de connaître les vraies lois du mouvement et le vrai système du monde; qu'elle lui a fait contester les lois de la chute des corps, découvertes par Galilée; en un mot, que la science expérimentale et positive a été fondée en opposition avec l'infinitisme cartésien. L'admiration de notre ingénieux auteur pour l'auteur du *Discours de la méthode* est vraiment trop exclusive.

Nous avons montré comment le réalisme cartésien, purement géométrique, a ouvert la voie à l'idéalisme. Mais nous tenons que Descartes prenait au sérieux sa démonstration de l'existence des corps (1). Nous nions qu'il ait flotté, comme le veut M. Fouillée, entre ces deux pensées: « la matière est une substance, la matière est une abstraction (p. 132). » Il faut laisser à Malebranche, à Collier, à Berkeley, etc., comme à Galilée, à Huyghens, à Newton, etc., ce qui leur appartient.

Quant à la métaphysique cartésienne de la volonté, ce n'est pas de celle de Schopenhauer, qu'il était, semble-t-il, naturel de la rapprocher, mais de la philosophie de la liberté de M. Secrétan, de la doctrine de la contingence de M. Boutroux et du néo-criticisme.

FRANCK (AD.). — **Réformateurs et publicistes de l'Europe, XVIIIe siècle** (in-8°, Calmann-Lévy).

Cet ouvrage, paru fort peu de jours avant la mort de M. Franck, fait suite aux études qu'il avait antérieurement publiées sur les *Réformateurs et publicistes du moyen âge et de la Renaissance* (1864), et sur les *Réformateurs et publicistes du XVIIe siècle* (1881). Les trois volumes, sortis de son enseignement au Collège de France, forment une vraie histoire de la science politique et sociale moderne. Le troisième, qui complète cette histoire, fait connaître l'œuvre accomplie par le XVIIIe siècle dans le domaine de la politique et du droit.

Les publicistes et les jurisconsultes du XVIIIe siècle se partagent

(1) Voyez l'*Année philosophique*, année 1892, pp. 148 et suiv. (In-8°, Félix Alcan.)

entre deux écoles : celle de Locke et de Rousseau, celle de Vico et de Montesquieu. La première s'appuie sur la philosophie seule ; la seconde sur la philosophie de l'histoire. Celle-ci rend hommage au droit et invoque la raison, comme la première : elle ne mérite pas moins que la première la qualification de philosophique ; elle ne peut donc être appelée *historique* au sens où l'on emploie ce mot pour désigner l'école allemande de Savigny.

Locke et Vico sont « les têtes » des deux écoles. Rousseau procède évidemment de Locke ; il « ne serait pas sans Locke ». Montesquieu ne paraît pas connaître Vico ; mais sa méthode, son esprit et le principe sur lequel repose son système « sont à peu près les mêmes que l'esprit, la méthode et le principe le plus élevé de l'auteur italien (introduction, p. XVI) ». Quatre livres, consacrés, le premier à Locke, le second à Vico, le troisième à Montesquieu, le quatrième et dernier à Rousseau : telle est la division de l'ouvrage. Les doctrines de ces philosophes y sont clairement exposées et soumises à une critique judicieuse. Dans l'introduction M. Franck rappelle tout ce que nous devons à la philosophie du XVIII[e] siècle, et qu'on oublie, semble-t-il, trop facilement aujourd'hui : émancipation de la pensée, liberté de conscience, intervention des nations dans leur propre gouvernement, égalité des citoyens devant la loi, égalité des enfants dans la famille, abolition de la torture, des supplices raffinés et des crimes imaginaires.

Il nous paraît qu'en son étude sur Rousseau, l'auteur aurait pu mettre en plus vive lumière et se préoccuper davantage de saisir à leur source l'analogie et l'opposition curieuses et remarquables des principes politiques de Rousseau et de Hobbes, de leurs conceptions de l'état de nature et de l'état civil. Si la philosophie politique de l'auteur du *Contrat social* domine le XVIII[e] siècle, celle de l'auteur du *Léviathan* règne au XVII[e]. Il eût été intéressant de comparer à la psychologie sensationiste et au pessimisme de celui-ci le genre d'innéisme et d'optimisme de celui-là, et de montrer en quoi ils s'éloignent l'un et l'autre de la vraie connaissance de la nature humaine.

GRUBER (Le P.). — **Le positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours**, traduit de l'allemand par l'abbé MAZOYER (in-12, Lethielleux).

L'objet de ce volume est « d'étudier le mouvement positiviste dans ses principaux organes et de le suivre dans ses principales dérivations, depuis la mort de son fondateur jusqu'à nos jours (p. 2) ». Il est divisé en deux parties. La première partie est consacrée aux écoles qui se rattachent à Auguste Comte, c'est-à-dire à l'école positiviste dissidente de Littré et à l'école positiviste orthodoxe de Laffitte. Dans la seconde partie, le P. Gruber passe en revue très rapidement d'autres systèmes contemporains, qu'il croit pouvoir réunir sous le

nom de *positivisme indépendant,* parce que les représentants de ces systèmes déclarent rejeter tout *a priori* et « se rattacher à la méthode positive, telle qu'Auguste Comte l'a comprise (p. 3) ». Au positivisme indépendant appartiennent : en Angleterre, Stuart Mill, Herbert Spencer, A. Bain, Lewes, Cliflord, Maudsley, J. Sully, Huxley, Tyndall, Darwin, ; en France, Taine, Th. Ribot, Claude Bernard, J. Luys, Ch. Richet, E. de Roberty, Fouillée, Guyau ; en Allemagne, Haeckel, Duhring, Riehl, Laas, Lange, Vaihinger, Avenarius, Wundt ; en Italie, Siciliani, Ardigo, Angiulli, de Dominicis ; en Russie, Lessewitsch, Grot ; en Amérique, Ingersoll, Adler, Carus, Hegeler.

On voit que l'auteur a beaucoup lu : sa riche érudition paraît exacte. Mais il est clair que de tant de doctrines qu'il résume en son livre, il ne peut donner qu'une idée très incomplète. Les brèves critiques qu'il en fait n'ont pas d'intérêt philosophique, parce qu'elles procèdent d'une foi religieuse obligée de juger et de condamner les mécréants, non d'une raison libre de s'intéresser aux idées et à leurs rapports. Ce qu'on y trouve d'original n'est pas de lui. Il se plaît à montrer l'opposition vive et passionnée qui existe entre les diverses écoles positivistes, dissidents, orthodoxes, indépendants. Sa conclusion est que le positivisme est « une grande *mystification* favorisée par l'esprit vain et superficiel d'un siècle de demi-savants (p. 497) » ; que cette philosophie n'est pas, comme elle le prétend, *définitive*, ni *certaine* et *universelle,* ni *réelle* et *scientifique ;* que le vrai positivisme s'incarne dans l'Eglise catholique, laquelle nous offre la révélation divine *certaine*, *précise*, *organique* et véritablement *utile*.

Il est à remarquer que le P. Gruber est moins dur, en ses appréciations, pour Comte et ses disciples orthodoxes, que pour les positivistes qu'il appelle indépendants, tels que Stuart Mill et Spencer. Il trouve dans les premiers un reste d'esprit catholique ; il leur sait gré et leur fait honneur d'avoir « redressé certains jugements injustement portés sur le passé du catholicisme et surtout sur le moyen âge (p. 224) ».

Notons, en terminant. le reproche qu'il fait à la morale indépendante (1) d'être antichrétienne. « D'après la morale chrétienne, dit-il, une des premières obligations fondamentales de l'homme est l'obligation de croire aux vérités révélées. Or, la morale indépendante est tout entière une négation de ce devoir (p. 454). » Le reproche est assurément fondé, s'il faut mettre à la base de l'éthique l'obligation de croire aux dogmes que l'Eglise catholique enseigne comme vérité révélée, et si l'on accorde au P. Gruber qu'il n'y a pas d'autre morale chrétienne que la morale catholique.

(1) Pourquoi le P. Gruber qui consacre quelques pages au *Societies for ethical culture* de MM. Adler, Salter, etc., ne dit-il pas un mot de Proudhon et du journal français *la Morale indépendante?*

JOYAU (E.). — La philosophie en France pendant la Révolution (in-12, Arthur Rousseau).

« Tous les historiens de la philosophie, dit M. Joyau, sont muets sur la période qui correspond à notre grande révolution (p. 1). » Cela est un peu exagéré. Damiron a laissé un excellent mémoire sur Naigeon, Sylvain Maréchal et Lalande; un autre sur Saint-Lambert, dont il compare le *Catéchisme universel* au *Catéchisme du citoyen français* de Volney. M. Ferraz consacre plusieurs chapitres de son *Histoire de la philosophie pendant la Révolution* à Condorcet et à Volney; et nous remarquons qu'il n'oublie pas les *Leçons d'histoire* de ce dernier, un ouvrage qui traite de la certitude historique et que M. Joyau passe sous silence. Enfin, M. Picavet met Condorcet, Volney, Dupuis, Maréchal et Naigeon dans la première génération de ses *Idéologues*.

La partie la plus intéressante du livre de M. Joyau est celle où il expose les efforts que firent les hommes de la Révolution pour appliquer la philosophie du XVIIIe siècle, pour la substituer à la religion chrétienne, pour établir et assurer son autorité spirituelle, sur les masses : calendrier républicain et fêtes décadaires, manuels de morale, culte de la Raison, culte de l'Etre Suprême, religion des théophilanthropes. Ces efforts échouèrent. M. Joyau en explique l'impuissance. « La grande ambition de la philosophie du XVIIIe siècle était de déchristianiser la France... Nos philosophes n'ont pas le sens de la religion : ils croient que c'est un moyen de gouvernement, un expédient de police, qui peut être remplacé par un autre système plus savant et plus rationnel. La religion au contraire a son principe dans les sentiments les plus profonds du cœur humain, dans les besoins les plus impérieux de notre nature ; c'est un des éléments les plus essentiels de la vie morale et sociale, qui ne peut disparaître sans qu'il en résulte le plus grave désarroi. Une religion ne peut donc être remplacée que par une religion supérieure (p. 304). »

L'explication est vraiment trop générale : elle ne dit pas quelle est précisément la nature du besoin religieux ; et elle ne fait pas comprendre pourquoi le déisme rationaliste et optimiste du XVIIIe siècle ne pouvait pas, aussi bien que le christianisme, donner satisfaction à ce besoin.

MILHAUD (GASTON). — Leçons sur les origines de la science grecque, (in-8°, Félix Alcan).

M. Milhaud traite, en ces savantes leçons, de la part de l'Orient et de l'Egypte dans la science grecque, de la physique générale au VIe et au Ve siècle avant Jésus-Christ, de l'œuvre des premiers mathématiciens grecs. Il y montre très bien que l'Orient a transmis aux Grecs « un ensemble de connaissances pratiques », mais qu'en Grèce est bien

véritablement née la science théorique, qui « a pour unique but la recherche de la vérité, et pour seul mobile l'amour désintéressé de l'ordre éternel des choses (p. 152) ».

Nous devons signaler particulièrement la cinquième et la sixième leçon (*Physique ionienne ; Pythagoriciens et Eléates*). Elles contiennent des observations pleines d'intérêt sur l'ἄπειρον d'Anaximandre ; sur la tendance primitive à admettre l'infinitude dans le temps plutôt que l'infinitude dans l'espace ; sur l'importance scientifique de l'idée d'une matière homogène unique, capable de produire tous les corps et tous les phénomènes par des transformations dues au mouvement ; sur l'arrêt brusque qui résulte pour les sciences physiques de la théorie aristotélicienne des qualités substantielles ; sur le sens de cet aphorisme pythagoricien : Les choses sont nombres ; sur le rapprochement à établir entre cette formule et celle de Descartes : Les choses sont *étendue ;* sur l'opposition de la conception éléatique et de la conception pythagoricienne ; sur la portée scientifique des arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement.

Nous aurions à faire des réserves que nous regrettons de ne pouvoir développer ici. C'est une erreur, selon nous, d'assimiler, comme le fait M. Milhaud, le concept du nombre et celui de l'étendue ou du continu, en leur attribuant le même caractère formel ou subjectif, ou, si l'on veut, la même espèce et le même degré de subjectivité. Des réalités ultimes on peut dire qu'elles sont nombres, en ce sens qu'elles sont inséparables du nombre, qu'elles ne sont pas connaissables, pensables, sans le nombre, qu'elles disparaissent avec le nombre. Mais on ne peut dire de ces réalités dernières qu'elles sont étendue ; on est même obligé de dire qu'elles ne le sont pas. Pourquoi ? Parce qu'il y a antinomie entre le concept du nombre et celui du continu, et que l'empire universel et nécessaire du premier nous fait reconnaitre, par l'application que nous en faisons au second, que ce dernier est essentiellement contradictoire et illusoire, et que la conception mécaniste, en laquelle il entre, est purement relative à notre sensibilité ; en un mot, que l'explication scientifique des choses correspond à ce domaine de *l'opinion*, que Parménide paraît avoir, le premier, distingué nettement de celui de la *vérité*.

MILSAND (JOSEPH). — **Littérature anglaise et philosophie** (grand in-8°, Fischbacher).

Ce recueil posthume contient une partie très intéressante de l'œuvre de J. Milsand. Sa veuve et sa fille ont eu l'heureuse idée d'y réunir ses belles et profondes études sur les poètes et romanciers modernes de l'Angleterre, Alfred Tennyson, Robert Browning, Elizabeth Browning, J.-E. Reade, Henri Taylor, William Smith, Charles Dickens, Thomas Campbell, George Darley, W. Blake, et des morceaux plein

d'idées originales sur les quakers et le quakérisme, sur le protestantisme moderne et la philosophie de l'histoire, sur les antécédents du positivisme. Ces curieux articles de critique littéraire, religieuse, philosophique avaient été publiés en des revues, la plupart dans la *Revue des Deux-Mondes*, de 1849 à 1875. C'est là qu'il fallait les chercher, et qu'ils étaient comme perdus pour les esprits capables d'en apprécier la valeur et la portée.

Nous ne saurions analyser ici ces divers articles. Nous nous bornerons à remarquer que Milsand voyait la grande source des erreurs en philosophie, en religion, en morale, en politique, dans l'illusion sensationiste qui fait considérer « les passions et les volontés des hommes comme l'effet des forces inhérentes aux choses extérieures » ; que cette illusion était, à ses yeux, l'essence du paganisme grécoromain, d'où elle avait passé dans le catholicisme, puis dans nos systèmes de philosophie positiviste et de morale utilitaire ; qu'à ce principe d'erreur il opposait la tendance, d'origine judaïque, « à regarder au dedans et à sentir que nos conceptions et nos décisions sont produites par quelque chose qui agit en nous, qu'elles sont les résultats des fonctions de notre être (p. 478) » ; qu'il montrait cette tendance caractéristique dans l'Ancien Testament, dans l'Évangile, chez Luther, et qu'il la retrouvait chez Kant et chez Fichte.

Signalons la conclusion de l'étude sur W. Smith, où Milsand invoque contre la morale utilitaire l'inévitable incertitude de nos prévisions et le danger qu'il y a, qu'il y aura toujours, à se diriger d'après des calculs d'intérêt public ou privé ; d'où cette conséquence qu'il faut aussi « prendre l'avis de ce tact intérieur qui nous révèle spontanément si nos inspirations sont saines ou malsaines, si elles ont, ou non, l'assentiment de tous les besoins et de toutes les nécessités qui existent en nous, au su ou à l'insu de notre raison (p. 196) ».

PAULHAN (Fr.). — **Joseph de Maistre et sa philosophie** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan).

M. Paulhan considère successivement en Joseph de Maistre l'homme et le style, la doctrine et les idées. Il le juge avec une grande impartialité. Il voit en lui surtout « un philosophe, un métaphysicien épris d'une passion mystique pour l'unité, ce but toujours fuyant de la métaphysique qui essaie de le réaliser dans la théorie, de la morale qui voudrait le réaliser dans la pratique (p. 94) ». Maistre, dit-il, n'est pas avant tout un chrétien ; moins encore un politique avant tout. « On a, dans ces derniers temps, cru trouver dans ses dotrines religieuses une sorte de prolongement de ses théories gouvernementales. A mes yeux c'est une erreur, et j'y vois bien plutôt une conséquence de ces tendances métaphysiques. Joseph de Maistre a aimé avant tout l'ordre et l'unité, mais à un point de vue abstrait et général ; son système politique et son système religieux sont des par-

ties d'un même tout : la recherche et la réalisation dans la mesure du possible de l'unité théorique et pratique, mais s'il faut marquer les rangs, je n'hésiterais pas à faire passer dans son œuvre la religion avant la politique (p. 95). »

Cette appréciation n'est, selon nous, exacte que si l'on prend le mot *politique* en un sens étroit. La politique de Maistre est fondée sur des idées générales, donc philosophique : voilà qui est incontestable ; mais sa philosophie n'est, en son but, en l'idée maîtresse et directrice à laquelle se subordonnent toute ses vues métaphysiques, qu'un système d'organisation politique et sociale. Chez lui, la religion et la politique ne sont pas seulement les parties d'un même tout : elles ne font réellement et absolument qu'un. La philosophie politique qu'il trouve ou met en sa religion est, au fond, ce qu'il en considère comme essentiel. La religion consiste, à ses yeux, dans l'obéissance à une autorité externe, non dans un rapport intime de l'âme avec l'Invisible. C'est pour cela qu'il est catholique plus que chrétien. C'est pour cela que sa foi catholique se préoccupe plus de l'unité de dogmes que de la vérité de tel ou tel dogme. C'est pour cela que, transportant le hobbisme dans l'ordre spirituel, il fonde l'infaillibilité du pape sur ce qu'il estime la condition nécessaire de toute société. C'est pour cela que le jansénisme de Pascal et le gallicanisme de Bossuet, où il restait encore du christanisme libre, de la théologie libre, lui sont presque aussi odieux que la Réforme du XVIe siècle.

La philosophie de J. de Maistre est facile à caractériser : elle se définit par son opposition hautaine à celle du XVIIIe siècle, c'est-à-dire à l'individualisme, au rationalisme, au naturalisme, au sensationisme, à l'optimisme, même au mysticisme libre. Maistre, avons-nous dit, est catholique plus que chrétien : il est chrétien pourtant, et l'on ne peut dire de son système, comme de celui d'A. Comte, que c'est un catholicisme sans christianisme. Ce qu'il y a de chrétien en lui, c'est le sentiment du mal : par là il diffère de ses admirateurs positivistes, qui croient à la science et au progrès par la science. Il croit, lui, aux conséquences du péché originel ; il les voit dans l'histoire et dans la nature ; il y croit, semble-t-il, plus qu'à celles de la Rédemption. Ce pessimisme, qu'il applique à toutes les démarches de l'intelligence, ne lui permet pas de séparer le christianisme du catholicisme, d'affranchir la grâce et le Saint-Esprit. Sa foi catholique en est, au contraire, fortifiée, prévenue et, pour ainsi dire, exaspérée contre les œuvres, quelles qu'elles soient, de la raison individuelle.

QUATREFAGES (A. DE). — **Les émules de Darwin** (2 vol. in-8°, Bibliothèque scientifique internationale, Félix Alcan).

En cet ouvrage, M. de Quatrefages passe en revue les diverses théories contemporaines de zoogénie qui s'éloignent plus ou moins, quelques-unes sur des points fort importants, de la doctrine darwinienne.

Les émules de Darwin dont il s'occupe, disciples fidèles, hérétiques du darwinisme, ou auteurs d'hypothèses nouvelles sur l'origine des espèces, sont : en Angleterre, Wallace, Romanes, Huxley, Owen, Mivart; en France, Naudin, Gubler; en Suisse, Carl Vogt, Thury; en Italie, Filippi; en Allemagne, Haeckel, Kœlliker; en Belgique, d'Omalius d'Halloy.

Les chapitres qui nous ont particulièrement intéressé sont ceux qui sont consacrés à Wallace, à Romanes, à Huxley et à Carl Vogt. Il faut lire les pages où sont exposées les objections qu'élève Romanes contre la théorie de la sélection naturelle. Elles se résument en quelques lignes du naturaliste anglais, traduites et citées par M. de Quatrefages : « Considérant que la théorie de la sélection naturelle est, sans contredit, incapable d'expliquer la stérilité, laquelle constitue la principale distinction entre espèces, pas plus qu'un nombre proportionnellement considérable de caractères distinctifs secondaires; considérant, en outre, que, même pour le restant, il est difficile de voir comment la sélection naturelle seule aurait pu les développer en présence d'un libre croisement; considérant tout cela, il devient évident que la sélection naturelle n'est pas une théorie de l'origine des espèces. C'est une théorie de la genèse des modifications adaptatives (t. I, p. 127). »

Ces objections ne sont pas nouvelles. Romanes n'a fait que les reprendre. Il faut qu'elles soient bien fortes pour que lui, qui avait été le disciple et l'ami de Darwin, les ait présentées comme capitales et décisives, et qu'elles l'aient conduit à étayer d'une hypothèse nouvelle l'édifice du transformisme. Ce sont précisément, — on nous permettra de le rappeler, — celles que nous avons opposées, en 1879, dans une étude sur Wallace et le darwinisme, à la possibilité d'expliquer la divergence progressive des caractères par l'hypothèse des transformations lentes.

« Je vois bien, disions-nous, que la sélection naturelle travaille à réduire le nombre des espèces primitives, en éliminant celles qui se trouvent insuffisamment armées pour le combat de la vie. Je vois bien, en outre, qu'elle travaille à perfectionner chaque espèce donnée, c'est-à-dire à l'adapter de mieux en mieux à son milieu, en éliminant les individus inférieurs, ou en les empêchant de se reproduire, et en généralisant par le croisement les variations favorables qui apparaissent sur un grand nombre d'individus à la fois. Mais je ne puis voir comment elle pourrait former, au sein d'une espèce donnée, des variétés distinctes, qui s'écarteraient indéfiniment les unes des autres, malgré la tendance du croisement à les rapprocher et à les fondre. Je ne puis voir comment le croisement pourrait cesser de les retenir dans la sphère de l'espèce et de les y ramener, comment il leur permettrait de s'en échapper et d'acquérir, par une différenciation insensible, les caractères qui les séparent sans retour des variétés sœurs. Darwin et Wallace supposent une divergence progressive et

continue entre variétés, poussée au point d'amener finalement la séparation physiologique ou sexuelle. Je réponds que la séparation physiologique ou sexuelle paraît une condition préalable nécessaire de cette divergence progressive et continue. Il faudrait montrer comment la théorie peut sortir sauve de ce cercle vicieux (1). »

Romanes a été, lui aussi, frappé de ce cercle vicieux. Il n'a vu qu'un moyen d'en sortir : c'est de faire porter la variation spontanée sur la fécondité même, c'est-à-dire d'introduire tout d'abord dans le système transformiste, comme variation particulière, la séparation physiologique dont il ne peut se passer. C'est ce qu'il appelle le principe « de l'empêchement du croisement avec les formes parentes (*the prevention of intercrossing with parent forms*) ».

RENOUVIER (Ch.). — **Victor Hugo, le poète** (in-12, Armand Colin).

On distingue, en psychologie, la liaison *logique* que l'intelligence saisit entre les idées, et l'association *spontanée* qu'établissent entre elles la mémoire et l'imagination (2). Cette distinction importante répond, selon M. Renouvier, à celle de la poésie classique et de la poésie romantique, et même, plus généralement, à celle de la prose et de la poésie. Dans le beau livre d'esthétique littéraire qu'il a consacré à Victor Hugo, il montre le grand rôle que jouent les associations par contiguïté et similarité dans le procédé intellectuel du grand poète. Ce procédé caractéristique, très opposé à la méthode du « législateur du Parnasse », est analysé en deux chapitres très intéressants et très suggestifs (chap. V et VI). Il peut se définir brièvement ainsi : « Dans le cours du développement d'une idée principale, demander les idées nécessaires, non point à la raison, c'est-à-dire aux jugements et aux raisonnements que le sujet comporte, mais bien aux images qui se présentent à la pensée par l'effet des associations naturelles et spontanées des idées ou des mots (p. 71). » En un mot, il consiste dans « une substitution très prononcée de l'image au jugement raisonné et des associations par le mot et la rime à celles qui naissent du plan du discours et des fins de la pensée (p. 330) ».

Mais ce procédé est celui même de la poésie, de toute vraie poésie. Victor Hugo l'a retrouvé, peut-on dire, grâce à la libre et forte imagination dont il était doué et qui, chez lui, ne pouvait être gênée en son élan par la surveillance de la raison. « La poésie, celle qui partout est la mieux nommée, non seulement suit cette méthode irrationnelle : ou, si elle en prend une autre pour guide au fond, a soin d'en effacer les traces et de n'en rien laisser paraître ; mais encore aux associations communes elle en ajoute qui lui sont particulières, et de plus en plus

(1) Voyez *Critique philosophique* (1re série), t. XIV, p. 621.

(2) M. Paul Janet insiste avec raison sur cette distinction nécessaire, méconnue par Condillac et par les associationistes anglais.

étrangères à toute connexion rationnelle, et qui prennent pour elle une importance de premier ordre : ce sont celles qui dépendent du nombre, du rythme, de l'accent, de la quantité, de la rime, des uns ou des autres de ces éléments de la parole, selon la forme adoptée en chaque langue (p. 329). »

Il nous semble qu'en ce livre plein de vues originales et profondes, l'étude de la méthode imaginative eût été heureusement complétée par un chapitre spécial sur l'association de contraste et l'antithèse dans la poétique de Victor Hugo. La forme dualiste, si constante, si accusée, — naturelle d'abord, puis devenue systématique, — de l'imagination du poète, n'explique-t-elle pas ce qu'il y a de frappant dans ses qualités comme dans ses défauts ? Ne rapproche-t-elle pas sa mythologie de celle des Aryas-Perses plutôt que de celle des Aryas-Hindous ? Ne l'a-t-elle pas éloigné de l'inspiration bouddhique ? N'était-elle pas, d'autre part, incompatible avec ces caractères de belle proportion, d'ordre, de mesure, de sérénité du génie grec, qu'exprime le mot *eurythmie*.

SCHRŒDER (Félix). — **Le tolstoïsme** (in-12, Fischbacher).

Rien de plus simple que la doctrine morale de Tolstoï. Elle se résume dans l'*amour*, défini « l'aspiration au bien des autres », mais de tous les autres sans distinction, et considéré comme l'unique principe de vie, l'unique condition de bonheur, l'unique mobile des actions, l'unique devoir. L'homme désire le bonheur, ce qui est parfaitement légitime ; mais il le cherche où il n'est pas, dans la satisfaction de ses passions égoïstes ; il ne peut le trouver que dans l'amour. Il faut donc qu'il se détrompe de cette erreur : l'égoïsme, et qu'il reconnaisse cette vérité : l'amour. Le salut est dans cette conversion intellectuelle et dans le changement d'orientation morale qui doit en sortir. Telle est l'idée maîtresse du tolstoïsme. M. Schrœder montre que Tolstoï l'a tirée, d'abord, de l'observation psychologique, qu'il l'a trouvée, ensuite, dans l'Evangile et l'a vue appliquée dans le Sermon sur la Montagne, c'est-à-dire dans les préceptes nouveaux, dans la loi nouvelle que Jésus enseignait et opposait formellement à la loi juive ; qu'il en a, enfin, déduit hardiment, mais logiquement les conséquences dans les rapports économiques et sociaux.

L'évolution de la doctrine tolstoïste est régulière ; elle offre les caractères d'un progrès normal ; il est impossible « d'y voir l'œuvre incohérente d'un génie puissant, mais subitement troublé par le pessimisme et par des rêveries mystiques (p. 103) ». Le principe psychologique de cette doctrine est déjà dans les premiers romans de Tolstoï. Les ouvrages où elle est exposée ne sont que l'épanouissement de ce germe. Il n'y a eu aucune rupture de continuité dans le développement du célèbre écrivain. L'unité de l'œuvre et de la vie du romancier, du philosophe et de l'apôtre est admirable C'est ce

qu'établit très bien M. Schrœder, et c'est en quoi consiste l'originalité de son livre.

Mais il ne faut pas chercher en ce livre une critique sérieuse de la doctrine tolstoïste. M. Schrœder paraît admettre qu'elle répond pleinement au besoin de justice et d'amour, sans doute parce qu'il ne fait aucune différence entre la justice et l'amour, tel que le comprend Tolstoï. Il n'accorde de valeur qu'à deux sortes d'objections. « On peut, dit-il, sans contester la légitimité de son idéal, croire que l'homme n'y saurait atteindre sans intervention surnaturelle, et en renvoyer la réalisation à une vie future sans péché... On peut aussi nier que pour l'homme la justice soit le seul devoir et l'union dans l'amour le seul but ; on peut opposer aux exigences du cœur celles de l'intelligence : si l'homme a besoin d'amour et de justice, il a besoin aussi de comprendre et d'admirer, et ce ne sont pas les moindres parmi ces facultés que celles grâce auxquelles il peut atteindre le Vrai et poursuivre le Beau (p. 104). »

Il ne comprend évidemment pas que l'idée de justice n'a aucune place dans la psychologie de Tolstoï, dans son idéal, dans sa religion, dans sa politique, dans son socialisme, et que cette lacune ôte au tolstoïsme toute valeur théorique et pratique.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE ALPHABÉTIQUE

PAR NOMS D'AUTEURS

DE LA BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

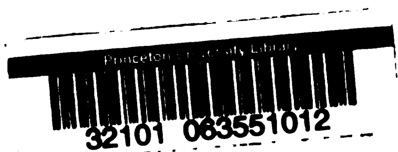
I. — Métaphysique, psychologie et philosophie des sciences.

II. — Morale, histoire et philosophie religieuses.

III. — Philosophie de l'histoire, philosophie du droit et sociologie.

IV. — Histoire de la philosophie et critique.

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY


Princeton University Library
32101 063551012

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE

